

المواجهة

بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

خبر من قبل فريق أبحاث:

إيمانويلا غرايبيو

مارك سوانسون دايفيد توماس

ترجمته عن الإنكليزية:

شيرين حداد





تسليم حذاد

- هوالبند دمشق عام 1979
- درست اللغة الإنكليزية في المعهد الأميركي
- دمشق عام 1997
- تخرجت منه عام 2002
- قامت بتدريس اللغة الإنكليزية بشكل مستقل
- عملت بالترجمة ونشرت العديد من المقالات المترجمة على صفحات التواصل الاجتماعي
- بحثت في الأديان والبيولوجي وكتبت بعض المقالات النقدية والمقارنة
- عوضاً عن ترجمة كتاب المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر 2016م

المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

للركز الأكاديمي للأبحاث

المواجهة بين المسيحية الشرقية

والإسلام المبكر

حرر من قبل

ايمانويل فرايبو

مارك سوانسون

دايفيد توماس

ترجمة: شيرين حداد

المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر

The Encounter of Eastern Christianity with

Multi-authors تحرير: ايمانويل غرايبيو، مارك سوانسون، دايفيد توماس

تصميم الكتاب وغلافه: المركز الأكاديمي للأبحاث - التقويم الطوي، محمد وليد فليون

الناشر: المركز الأكاديمي للأبحاث / العراق - تورنتو - كندا

The Academic Center for Research

TORONTO - CANADA

مؤشك بدار الكتب والوثائق الكندية / Library and Archives Canada

ISBN 978-1-927946-34-3

Email: info@acader.com website: <http://www.acader.com>

nasserakab@gmail.com

بيروت . الطبعة الأولى 2016

توزيع : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر : بيروت - لبنان 2047-7611

الجناح . شارع زاوية سلمان . مبنى مجموعة تحسين الخياط

Tel: +961-1-830608 — Fax: +961-1-830609

Website: www.all-prints.com Email: tradebooks@all-prints.com

كلية حقوق النشر والاقتباس محفوظة للمركز الأكاديمي للأبحاث

لا يسمح باستعادة هذا الكتاب أو تعديله في شكل أو استخدام للبيانات أو نقله أو استنساخه بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي من الناشر

الأردم الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن آراء المركز الأكاديمي للأبحاث والهيئات

مقدمة

ايمانويل غرايبو

تم عرض مجموعة أوراق هذا الكتاب "مواجهة المسيحية الشرقية مع الإسلام المبكر" خلال ورشة العمل العالمية في إيرفورت شهر حزيران ٢٠٠٣.

تأسست هذه الورشة كجزء من مشروع بحثي في الدراسات الإسلامية بجامعة إيرفورت، وذلك تحت عنوان: التّخّلم العالمي والإقليمي في المسيحية الشرقية، وتأثيرها على تشكيل التّوسع والتّخّلم المبكر للإسلام خلال القرنين السادس والسابع.

أثّرت الفتوحات العربية للمقاطعات البيزنطية الشرقية، والنشأة المتألمة للسلطنة الإسلامية... نهاية العادات الهيلينية في غرب آسيا، لكن نشوء الإسلام في شبه الجزيرة العربية وانتشاره السريع في المقاطعات الشرقية البيزنطية، كان مسبوقاً بصراعات مزمنة فيما بين البيزنطيين، وجهاعات المسيحيين المحليين، وكانت هذه الصراعات ذات طبيعة لاهوتية ظاهرة.

كان الهدف من هذا المشروع البحثي إذا التحقيق في وسائل الاختلافات الممكنة الثقافية، والدينية، والاجتماعية بين السلطنة المركزية البيزنطية من جهة، وما يحيط بالإمبراطورية من جهة أخرى، وفي مدى تأثير هذه العوامل على الظهور والانتشار السريع للإسلام في المقاطعات الشرقية.

ومن ثم فإن الموضوع الرئيس للبرنامج هو: الكفاح بين المركز والأطراف، بحيث يصبح الهامش الأقل مركزاً.

ويركّز التحليل على القضايا اللاهوتية من ناحية العمليات الثقافية التي وقعت بين السلطة المركزية البيزنطية ومحيطها، وقد اكتسبت القضايا الدينية في هذا الوقت طابعاً اجتماعياً وثقافياً محدداً؛ لذلك يمكن أن يُنظر إلى سعي السلطة المركزية نحو التجانس اللاهوتي والثقافي، على أنه تعزيز لفكرة الهيمنة العالمية، أو إنشاء لمجتمع عالمي للإمبراطورية البيزنطية! وفي مقابل ذلك، يمكن أن يُنظر إلى خلافات دينية محددة على أنها صراع بين العملة والتزاعات الإقليمية في إمبراطورية كانت متميزة بتعدد الثقافات.

وقد مكّن هذا السياق للمساائل اللاهوتية من ظهور الإسلام، وعده إجراء غير منعزل؛ بل بالأحرى ظاهرة نشأت عن طريق العمليات الثقافية المعقّدة والتصورات المتبادلة.

يوفر هذا النهج فهماً أفضل لكل من الانتشار السريع للإسلام في غرب آسيا، والنجاح الكبير الذي حازه في تأسيس حكمه في المنطقة.

ويركّز هذا الكتاب على تعدد المواجهات، في المقاطعات الشرقية من الإمبراطورية البيزنطية وبلاد فارس، ومبدأ المعاملة بالمثل بين المسيحية الشرقية وصدور الإسلام؛ ويشتمل الوضع التاريخي على واحدٍ من أهم حقب المواجهة بين المسيحية والإسلام، وهي المرحلة المبكرة من التاريخ الإسلامي التي عُرفت بمرحلة تطوير العقيدة الإسلامية، والفتوحات العربية في الأراضي البيزنطية والفارسية، وفي وقتٍ لاحقٍ، تمت إقامة الحكم الإسلامي وتعرّبُ وأسلمتُ المناطق التي تمّ غزوها، وكذلك تطوّر الإسلام ليصبح نظاماً ثقافياً عالمياً موحداً خلال الخلافة العباسية.

كانت المدّة التاريخية سابقة الذكر دراميةً بالنسبة للمحافظات الشرقية من بيزنطة حيث عمّ خلالها الفقر أرجاء المنطقة بفعل الكوارث الطبيعيّة والحروب الفارسيّة الوخيمة، إضافةً إلى الضعف السيامي والعسكريّ للإمبراطوريّة الناتج عن النّجاح العسكريّ للغزوات الإسلاميّة العربيّة.

ومع ذلك، فقد بقي الأمل في إحياء الإمبراطوريّة المسيحيّة وخلصها من الحكم العربيّ... قائماً في المناطق المحتلّة لقرونٍ عدّة بعد الفتوحات الإسلاميّة، بحيث لم تعتقد الإمبراطوريّة البيزنطيّة بأنّها خسرت تلك المناطق بالفعل! حتّى وقت متأخّر من القرن العاشر.

كانت المواجهة المسيحيّة مع الإسلام الناشئ وفقاً على المدى المتفاوت لاستقبال الإسلام من مختلف الطوائف المسيحيّة، وذلك على خلفيّة سياقاتها التاريخيّة والجيوسياسيّة في تلك المدّة، وقد كان جوهر الخلاف تشكيّل الهوية الجماعيّة على أساس الانتماء الدّينيّ.

والسؤال الذي أودّ أن أتأمله هنا هو ما إذا كان تفريق الخصائص الثقافيّة، أو حتّى إمكانيّة تشكيّل الهويّات المحليّة في المراكز الحضاريّة متعدّدة الثقافات، أو في المناطق الأكثر إحكاماً ديموغرافياً... قد ساعد على استقبال هذا التّغيير الكبير للسيادة الذي تمّ في القرن السّابع الميلاديّ في هذه المناطق!.

لقد اختلفت ردود الفعل من مختلف شرائح المجتمع في المناطق الحضريّة والريفيّة إلى درجة كبيرة، وكذلك ردود فعل الكهنة الذين هيّأوا التّصورات عن المسلمين؛ كما يجب أيضاً أخذ الظروف الدّينيّة والتاريخيّة المحدّدة من مختلف المحافظات الإداريّة البيزنطيّة بعين النّظر، لأنّه كما هو

معروف، كانت الفتوحات الإسلامية سبباً في التغيرات الديموغرافية والاجتماعية الحاسمة في المنطقة.

تميز القرن السابع الميلادي، قرن ظهور الإسلام، المدعو "عصر الظلام" في التاريخ البيزنطي، بندرة معروفة عنه في المصادر التاريخية الأولية؛ ونتيجة لذلك، تم الاعتماد على المصادر اللاحقة على الرغم من أنها توفر أنموذجاً مختلفاً لفهم تلك الأحداث عن المصادر الأولية الناجية، و يعود سبب هذا الاختلاف إلى حقيقة أن المصادر الأخيرة تم تأليفها في ظل الحكم الإسلامي، وقد تكون معنية بتقييم أحداث الماضي بحسب الخطة واسعة النطاق لتاريخ العالم الإسلامي.

وقد وقفت المشاكل والصراعات الدينية وتبعاتها السياسية وسط هذه المدة التاريخية، وهي مدة ارتبط فيها التاريخ السياسي بشكل وثيق بالاهتمامات اللاهوتية؛ وفي ظل هذه الظروف نشأ مفهوم محدّد، هو تفسير التاريخ بها يتناسب مع صعود القوة الإسلامية، ووضعها في إطار العناية الإلهية، وبها يقدم مصالح لاهوتية وسياسية معينة، وقد ساهم التغيير السريع في الوضع الاجتماعي والتاريخي لهذه المدة على نحو عميق في رفع توقعات الآلاف القوة التي استخدمت لشرح الفتوحات العربية على أنها ظاهرة ذات دلالة عميقة متميزة.

وتعارضاً مع الخلفية والنظرة البيانية اللاهوتية المحددة لتفسير الأحداث السياسية والتاريخية، يبدو من المهم أن ننظر إلى الجوانب الخاصة التي لعبت دوراً في التفسير التاريخي الذي صُمم إلى درجة كبيرة تبعاً لاهتمامات كنسية؛ وأصبحت أهمية الفصل بين الكنائس واضحة في التاريخ

اللاحق الذي مازال يسعى لتفسير الأحداث التاريخية على أنها نتيجة لازمة الكنيسة الخلقية.

ومن الممكن الافتراض من قبل المعلقين المسيحيين المعاصرين، أن فهم العروات الإسلامية متوقف ولو جزئياً، على تفسير الأرمية الكنسية، وغيرها من الخلاقات الطائفية التي كانت موجودة قبل وبعد الفتوحات الإسلامية، وكلّ منها يحمل أهمية مماثلة لأهمية الأخرى.

ما الذي كان مهماً للكنيسة المسيحية؟ هل هو. مثلاً. وحدة الكنيسة أو حتى صعود الإيمان المسيحي في وجه السيطرة الإسلامية؟ أو بشكل خاص هل هو مواجهة تهديد التحول إلى الإسلام في أواخر القرن السابع وما بعده؟ للإجابة على هذه الأسئلة، لا بد من النظر إلى مدى استعداد الناس لاعتناق الإسلام، وكذلك ردود فعل أقرباء المتحول المسيحيين.

وربادة على ذلك، فإن وجود المسيحية في شبه الجزيرة العربية، يعرض محوراً آخر للدراسة مرتبطاً بظهور الإسلام في هذه المنطقة.

كان لتطور الأشكال المحلية المسيحية أهمية خاصة، وفي هذا السياق لعبت مجموعات اجتماعية معينة ذات أهداف مشتركة من المسيحيين العرب الدور الرّحل، وشبه الرّحل دوراً حاسماً في الصراع المسيحي، وفي تأسيس الكنيسة اليعقوبية! وكان للمسيحية العربية مكانة خاصة بالنسبة إلى التلعات البيزنطية من الناحية السياسية، والسياسة الكنسية، واستحق دورهم كوسطة بين الإمبراطورية البيزنطية والثقافة العربية اهتماماً خاصاً.

وقد تناولت المسيحية التي واجهت الإسلام في بداية تطوره اللاهوتي والسياسي قصايا أوسع من العلاقات الثقافية وتأثيرها على تشكيل الظم الدينية والهويات، وهي المسائل التي تعالج قصايا من نحو مساهمة المسيحية السريانية العربية في الظهور والانتشار السريع للإسلام، ولا سيما عاصر محدّد في المسيحية بما يخصّ العبادة والإيمان، وهي التي شكّلت الإسلام، وأصبحت جزءاً من تقاليده، وطوّرت عدداً من العادات الدينية في هذه المنطقة. وقد مثّت العادات الدينية المشتركة، وانتشار الفكر الدينية العلاقات المالية والتجارية بين الجماعات الدينية والاجتماعية، وكانت هذه العادات مشجعة من قبل الناشطين والمحتضين الدينيين.

يندر هذا الكتاب حول بعض أهمّ جوانب اللقاء بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر، وذلك منذ البداية في مكّة وصولاً إلى زمن العباسيين في بغداد، ويستعرض أيضاً جغرافياً المناطق الشرقية من مصر إلى الأناضول، وحتى بلاد فارس؛ كما إنّه يطرح الموضوعات بالغة الأهمية للحوار السياسي واللاهوتي، والجدل الذي أثمرت به استجابة المسيحيين في المقاطعات الشرقية البيزنطية للتحدي المتمثل في العنق الإسلامي، وأثره اللاحق في المجتمع البيزنطي والتاريخ.

يتحدّث المقال الأول من الكتاب عن "هرفان شهيد" واستكشافه لأولى لقاءات الإسلام بمسيحيي الشرق على حلقة دراسية تاريخية لمحمّد والقرآن، ويركّز على المسيحية وبخاصة الإثيوبية منها الموجودة في مكّة؛

ويشند شهيداً على أهمية سوق هكاظ في تطوير التميز العربي الأديبي، وأهمية نجران في التشكيل القرآني الكريستولوجي.

ويركّز مقال دايال ساهس على اثنتين من الشخصيات البارزة في لقاءات المسلمة المسيحية المبكرة، وهما بطريرك القدس صفروبيوس و عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين و فاتح القدس؛ ويقوم بتحليل نهضات الثقافة الاجتماعية التاريخية التي تحملها كل من الشخصيتين الخصم! كما يستعرض نقاط مصادفة الاختلاف في مسائل الإيمان، والقيادة التي قد تتضمن آثاراً بعيدة المدى على العلاقات والثقافات بين الاثنين، فضلاً عن تاريخ الإسلام و ميزنطة.

ويبين ديفيد أولستر أن الهزائم العسكرية الكارثية التي أحدثها العرب، سببت تحولاً جذرياً في مسار التوزع السياسي البيزنطي في القرن السابع الميلادي! فضلاً عن إعادة البناء المؤسسي للمكتب الإمبراطوري لتوحيد المهام السياسية والكهنية، وهو ما مكّن الإمبراطور من اكتساب السلطة الجديدة المتعلقة بمسائل تعريف العقيدة، وهو التحول الذي أدى لاحقاً إلى التمرّد الجندلي.

ويحمل "والتر كايجي" شخصية الإمبراطور كونستاس الثاني (٨٨-٦٤١) على خلفية الفتوحات الإسلامية الأولى في الشرق، وبخاصة في الأناضول، ويناقش في حالة الأناضول كيف تمكّن الجيش البيزنطي في عهد كونستاس من مع فقدان الأراضي بشكل دائم على الرغم من عدم فعالية الدفاع في المنطقة؛ وبغوص كايجي أكثر في تفاصيل تأثير وأيضاً ضعف

كوساس الثاني مقارنةً بجذء هرقل^١ وبأبي إلى استنح معاده، أنه على الرعم من أوجه الشبه بين هرقل وكوساس إلا أن الأخير كان هرقل قسلاً

يشاول مقال "هارالد ميرمان" موضوع الفتوحات الإسلامية في مصر، والعلاقات بين المسلمين والمسيحيين الأقباط، وفي فحص جديد حاسم، يمحصر النظرية القائلة إن الأقباط تلقوا المسلمين كمحررين، ويثبت أن هذه الفرصة لا يمكن أن تستمر! مستنداً على دلائل نصية واسعة، تتكلم عن الصعوبات التي جرت عالماً بين عدة موضوعات مسيحية والحكام المسلمين.

و بحث "أندرو بالمر" في مقالته لمقال غير منشور "حياة ثيوفولي" عن أسقف/أميد/ في أواخر القرن السابع. في العلاقات المعقدة بين المسيحيين المحليين ومسلمي بلاد ما بين النهرين الشمالية، وكذلك بين خلقيدوني منطقة وسط بيزنطة، ويوضح كيفية استيعابهم للحكم الإسلامي، والاستفادة من حماية المسلمين لهم عن طريق ما يشبه نظام الملة.

ويستعرض "مارتن قامخ" مجموعة من التراتيل الكنسية المسبوبة لـ "جيوارجيس وردة" من القرن الثالث عشر، والتي تتضمن موضوعات عن الكاثوليكية الشرقية خلال الأحقاب الإسلامية كلها حتى وقته.

ويقول إنه على الرغم من كون التراتيل مفعية بمعلقة الشؤون الداخلية الكنسية مع الحكام المسلمين إلا أنها تكشف الجهود التي بُللت للحفاظ على الهوية المسيحية في سياق الوضع السياسي المتغير، والأسلمة المتزايدة في بيئتهم.

ويظهر "غيريت وينينك" مستنداً على ثلاثة نصوص دعائية من سوربة الشرقية الرد المسيحي على المراحم الإسلامية بأن الإسلام يمثل الدين الحق بسبب انتصاراته السياسية والعسكرية! وتمثل هذه النصوص رد الفعل

المسيحيّ تجاه التطوّرات السّياسيّة الدّينيّة الأخيرة، ونجاء توطيد الحكم الإسلاميّ، والتّحديات اللاهوتيّة النّاتجة عنه، ويشكل أسلوبهم هذا لاهوتاً يتطوّر ويتعامل بشكل وثيق مع التطوّرات التاريخيّة.

ويناقش "جان فان جينكل" التاريخ السّوريّ اللاحق بشأن الفتوحات الإسلاميّة، ويقترح إعادة النّظر نقديّاً في الصّورة الإيجابيّة. نسيباً التي يُدّعيها العرب في هذا الشأن، ويناقش في أنّ هذا الموقف التاريخيّ، كان نتيجة لجهود بُدّلت داخل المجتمع السّريانيّ الأرثوذكسيّ لتحديد هويتهم من جديد تحت حكم المسلمين ضدّ الخلفيّتين، وبهذه الطّريقة قاموا بإعادة اختراع، وكتابة الأحداث التاريخيّة المأخوذة.

ويدرس "ديفيد كوك" إمكانيّة ترجمة الإنجيل في وقت مُكبر إلى النّسخة العربيّة على أساس الافتراضات، وإعادة صوغ الأناجيل بطريقة أدب الحديث، وذلك بدليل وثيقة عربيّة من القرن الثّامن، تحتوي على خطابات يسوع من إنجيل متى، من دون احتوائها على ما يشه سمات إسلاميّة بوضوح، ويناقش إمكانيّة ترجمة هذا الإنجيل، أو جزءه، مما جعله مقبولاً لدى المسلمين.

وتعرض "موريل ديمي" نصّاً لم يتمّ نشره بعد، وهو سريانيّ شرقيّ دو طابع أحرويّ من أواخر القرن السّابع وأوائل الثّامن، وتجادل في أنّ هذا النّصّ على الرّغم من تأثره بـ "ميثوديوس" الرّائف، إلّا أنّه لا يكشف توقّعات أخرويّة، ويمثل مرحلة انتقاليّة في الجدل المعادي للإسلام، بالطّريقة نفسها الموجودة متبقّاً وهي التي استُخدمت من قبل المعاديين لليهوديّة للدّفاع عن المسيحيّة، واستُخدمت لتزوّج الرّاحة للمسيحيّين الذين يعيشون تحت سيطرة

الحكم الإسلامي، وكذلك لتحذيرهم من التحول إلى الإسلام، وهذا النص هو مثال على عملية تشكيل، وتطوير أوائل الأدب المعادي للإسلام.

ويتناول مقال "مارك سوانسون" ثلاثة نصوص من النصف الثاني من القرن الثامن، تدافع عن المسيحية، وتعتني النصوص بموضوع كران انقرآن لصلب المسيح، ويبن المقال أن هذه النصوص على الرغم من اختلافها في الأصل و (الطابع) إلا أنها تقدم أدلة حارقة وبوتة تثبت حقيقة موت المسيح على الصليب وضرورة هذا الموت، وهذا هو الحد الذي أثر في وقت لاحق في أدب الدفاع عن المسيحية.

أما ديفيد توماس "مياش نصين إسلاميين من منتصف القرن التاسع، حيث يعرض هذان النصان أن العقائد المسيحية الأساسية قائمة على مفهوم التالوث، والتجسد، وهي من ثم تتعارض مع التصور الإسلامي بتوحيد هذا النسب بالتحديد، ويشير إلى علاقة كل من النصوص الحميمة الكبيرة مع العقائد المسيحية، وكرستولوجيا الطوائف الرئيسية الثلاث، ولكنها تمثل أيضاً تحديات لاهوتية جديدة للمدافعين المسيحيين؛ ويكشف موقف هذه الوثائق الإسلامية من المسيحية، وفي الوقت نفسه الشبه القريب من منهج الإسلام الذي اتخذه اللاهوتيون المسيحيون مثل يوحنا الدمشقي.

ويجمل "سيلني غريفيث" نصاً عربياً قصيراً غير معدّل وغير معروف صادراً عن المسيحية الدفاعية، مصدره على الأرجح الملكيون. ربنا المقدسيون. في أواخر القرن التاسع، ويدافع النص عن العقيدة ضد التحدي اللاهوتي الإسلامي ويشدد غريفيث على الاقتباسات والمصطلحات القرآنية ويبيّن كيف يستخدم المؤلف القرآن للدفاع عن الكرمستولوجيا الخلقيدونية؛ مما يبيّن

لتقدير نحو الوحي القرآني والحساسية تجاه الإيمان الإسلامي، وبرز انصر
بعده انموذجاً مبكراً لحوار (مسلم-مسيحي) مسؤول.

تفتح هذه المقالات آفاقاً بحثية جديدة فيها يحرص مواجعة اللاهوت
المسيحي مع الدين الجديد، والقضايا السياسية اللاهوتية الجديدة الناشئة عن
للقاءات الأولى للمسيحية الشرقية مع مطلع الإسلام، وفي الوقت نفسه تعني
بالحواسب الاجتماعية، والسياسية، والدينية المختلفة للمسيحية الشرقية تحت
حكم المسلمين.

وتؤكد العلاقات المتقاربة التي اكتسبها المسلمون والمسيحيون اليوم على
أهمية دراسة البدايات والأسس التي تقوم عليها العلاقات الدينية والثقافية بين
النظامين، وذلك لأن الأصول التاريخية تؤثر أيضاً على التفاهم والقبول المتبادل
للديانتين في وقت لاحق، وتوفر زيادة على ذلك فهماً أفضل عن الوضع الحالي
لأقليات المسيحية في الدول الإسلامية.

الإسلام والمسيحية الشرقية، مكة ٦١٠-٦٢٢هـ.

عرفان شهيد

بدأت الكرمستولوجيا القرآنية متطورة بشكل جيد خلال الاثني عشرة سنة الأولى من المدة المكتبة، حتى قبل أن يهاجر الرسول إلى المدينة، ويؤكد انقرآن على أنه يتماشى مع اثنين من التجليات السابقة و كتبها المقدسة، (اليهودية والمسيحية)، زيادة على هذا فإن القرآن يدعي أنه الأخير وأنه الأكثر مثالية! وبالرغم من ذلك، فإن اختلافه مع التيار المسيحي الأرثوذكسي لا يتطرق، مما جعل العلماء لمدة طويلة يكتبون على تعليل ذلك من دون وصولهم إلى توافق في الآراء؛ وعلى مدى السنين الثلاثين الماضية تقريباً، كانت هناك انقسامات أكثر راديكالية في الرأي الناقد من قبل التحريمين في كلية لندن، وامتدت الموجة التحريفية وصولاً إلى علماء الكتاب المقدس والقرآن في الشرق الأدنى.

أنا أنتمي إلى مجموعة من العلماء من الممكن أن تكون دراستهم القرآنية مجتعة تماماً، وهي استمرار لاستنتاجات المستعربين والإسلاميين البارزين في القرن الماضي (نيودور نولدكيه، هاملتون جيب، ليفي ديلا فيدا، لويس ماسينيون، وفراسيسكو غابريلي)،^(١) الذين قبلوا صلاحية التقليد والمصادر

• هذه المقالة هي في مجملها الورقة التي قدمت في المؤتمر وتم الاحتفاظ بسياق الخاصة بتسليم الشبهة، وإدراج ما هو ضروري للشرح للمعية فقط.

^{١١} لذلك كان من الضروري العمل مع اثنين منهم في هذا السياق. وفي كون القرآن يتعرض للهجوم في هذه الأيام، كتب هاملتون جيب: لم يسبق أن كان هناك شك من قبل حول صحة جمع القرآن، وعن مصداقية تجميعه، بصرف النظر عن الأدلة الداحية نكوبها دلاً على أصالتها "الأدب العربي" أوكتوبر ١٩٦٣ ص ٣٣.

بعد إضافة صغيط صارم من مصدر الهاء ماقد لها، وتشديدها من جميع
 انتركمات الأسطورية التي تسَلَّت إلى هذه المصادر نتيجة التقوى الإسلامية في
 وقت لاحق. ولكن منذ عياب هؤلاء المستعربين الإسلاميين، حدث الكثير،
 بما أدى إلى تليط الضوء على البحثين التاليين: محمد التاريخي، والقرآن
 التاريخي.

وهذه الدراسات الحديثة تعيد البحثين من فلسطين القرن الثالث
 وانتسح إلى المملكة العربية في أول القرن السابع، وإلى مكة نفيها، المصدر
 الصحيح لكليهما على حد سواء، حيث وُلد الإسلام، وكذلك حيث أُزل
 القرآن في المرة الأولى، بالمختصر، تم إعادتهما للعرب، وللعربية، ولمصدرهما
 العربي.

تقع مكة مقط رأس النبي في منتصف طريق التوابل غرب المملكة
 العربية، التي شهدت في معظم القرن السادس وفي عشية ظهور الإسلام على

في شعر الجاهل كتب لبقي ديلا فيدا تحت سائفة المشكلة مع العديد من أهل العلم، وهي
 مشكلة ديمية وحساسة مشكلة أن الأصالة قد تم ترويضها، حتى لو أمكن ترويض بعض من
 القصائد، لكن الجزء الأكبر من التخليد الشعري هو أصيل بالتأكيد. في التراث العربي الطيبة
 ن أ فارس، برستون، ١٩٤٤، ص ٤٨

في التقاليد التاريخية العربية بشكل عام، مما يلي توقعات ديلا فيدا في رأي الكاتب حاليًا، هذا
 الموقف المشكك مبالم فيه ليس التقيد التاريخي للعصور الوسطى في شبه الجزيرة العربية،
 أصل ولا أسوأ من أي تقاليد عند الآخرين في مديّة من التاريخ حين تصبح الأدلة المباشرة غير
 متاحة. إنه ليس أسوأ مثلاً من لبقي في الفروع الخمسة الأولى من التاريخ الروماني، أو من
 ساكس غر مانكوس مائة للعصر اللاحق للذئاب، بطريقة ما، هو أصل، على الرغم من
 عدم حلّ من الثغرات والأخطاء المرجع السابق، ص ٤٦. الاقتباسات من هذين العديدين تبنى
 الأحكام الصادرة بعد رعدة امتدت مدى الحياة مع المصادر العربية الإسلامية تحت متابعة هؤلاء
 العلماء البرزين من قبل من يساوهم من العلماء الذين واصلوا تقاليدهم، مثل فرانز روزينثال،
 ديبو مومومري وات، كست كراخ، إم جي إم كستر، وعلماء معاصرين أصغر سناً مثل
 جوريف فان إيس، وهيو كيبندي.

الحصور وانقوذ البيزنطي القوي جداً، ومن هنا كان لانفجار الدراسات البيزنطية في النصف الثاني من القرن العشرين علاقة وثيقة بكلتا الحثين، محمد والقرن، وكانت لتلك الدراسات علاقة خاصة عندما تناولت عهد الإمبراطور هرقل^(١) المعاصر للنبي، والعلاقات العربية البيزنطية، التي تتعلق بمكة نفسها وطريق قوافل التجار من نجران في الحبوب وصولاً إلى البصرة في الشمال^(٢)، ولبحوث الأثرية التي كشفت عن بنية مسيحية عربية في الشرق، بلاد الشام^(٣).

إضافة إلى اللمحة البيزنطية في هذه الأبحاث، هناك عوامل عربية جداً تخص العرب متمثلة بـ أولاً، برور نجران العربية كمدينة الشهداء للعرب في القرن السادس بعد شهادة عام ٥٢٠م،^(٤) والتي أصبحت المعاطيس الروحية الذي امتد إلى المدن الغربية العربية، وبخاصة الطائف ومكة في اجراء اخنوبي من طريق القوافل، وبينهما تقع احتفالات سوق عكاظ وثانياً، وجود

(١) انظر أعمال جون وانسروب، الدراسات القرآنية مصادر وطرق التعبير النبوي، أوكسفورد ١٩٧٧، والوسط الطائفي محتوى وتكرير الخلاص الإسلامي التاريخي، أوكسفورد، ١٩٧٨.

(٢) العمل المبني عن المهد هو الآن والتر كايج، هرقل، الإمبراطور البيزنطي، كامبريدج ٢٠٠٣.

(٣) يمكن الاطلاع على المجلدات للكتاب الحالي حول موضوع، بيزطة والعرب، وخاصة في القرن الخامس، ديمارتون أوكس، واشنطن، ١٩٨٧، ص ٩٢-٣٥٠، المشار إليها بـ باميك.

(٤) يمكن الاطلاع على الأعمال الشهيرة للأب ميشيل بيشيريلو، خصوصاً عمله الأخير عن القرن السادس، الكنيسة العنانية العربية في شرق الأردن، كنيسة القديس سرجيوس في تل مركز العرب المسيحيين في البادية على أبواب مأدبا، معهد الكتاب المقدس الفرنسي بباريس ٥١، القدس، ٢٠٠١، ص ٨٤-٢٦٧، إضافة إلى ثلاثين لوحة هرقلان شهيد مؤرخة كنيسة القرن السادس في تل الأردن. الامتداد العثماني، ص ٩٢-٢٨٥، و بيزطة والعرب في القرن السادس، دومارتون أوكس، العاصمة واشنطن، ٢٠٠٢، المجلد الثاني، باسيم.

نسخة عربية من الليتورجيا للمسيحيين العرب من هذا؛ وكانت هذه حقبتهم
انذهبة، جئاً إلى حجب مع الأدب المسيحي العربي.^(١)

يظهر هذا الأدب في ديوان سجا منه فقط بعض من الأجراء لعدي بن
ريب، شاعر الحيرة المسيحي المعروف^(٢) ومقايها ضئيلة من الأدب الذي كان ذا
أهمية، وقد وصلتنا كما وصلت من سكان شبه الجزيرة العربية، التي أنتجت
عشرات الأشعار في ذلك القرن، وقد حملت العديد من هذه الأشعار المراثي على
شهداء نجران، وهي المراثي المألوفة جيداً والمتطورة في مرحلة ما قبل الشعر
العربي الإسلامي.^(٣)

لم تيسر تلك المصادر للإسلاميين الذين ذكرت أسماءهم، لكنها الآن
منيرة، و ستم مشاركتها بطريقة أكثر تفصيلاً في الوقت المناسب، وسيتم
لتطرق إليها في هذا البحث المتعلق بموضوع المواجهة الأولية بين الإسلام
والمسيحية الشرقية، وهذا السبب سيكون السعي والتركيز متوجهين إلى مكة.

^(١) عن نجران بعد عيد الشهداء، نظر عرفان شهيد كتاب شهداء نجران (Subsidia
Hagiographica)، ١٩٩١، Societe des Bollandists, Brussels, 1971، ويرى في
حول الجزيرة العربية، أوراى دومبارتون أوكس، ٢٣، ص ٢٢-٩٤، ١٩٧٩.

^(٢) مناقشة هذا الموضوع، انظر الكتاب الخالي في بافليك، ص ٥٨-٤٢٢، مع الإشارات إلى
محدثات سابقة في القرن الرابع.

وقد كتب العديد حول ما إذا كان هناك أم لم يكن في حقبة ما قبل الإسلام. نسخة عربية عن
التبشير، القداس، أو الكتاب المقدس وما زال التساؤل حول وجود نسخة عربية من الإنجيل
قيد الدراسة، وقد تمت بالبحث في هذا الموضوع ليس، لكن ليس لدي شك في أنه كان هناك
قداس عربي، وتبشير عربي، ويمكن للقارئ مراجعة بافليك، ص ٤٢٢-٣٠-٤٤٩-٥٠، ومؤخر
لنقوش المجيدة للمسيحية العربية من دير هند في الحيرة بلحنها العربية الأنتية، انظر الكتاب
الخالي "أصالة الشعر الجاهلي- العهد الأموي" الأبحاث، ٤٤، ص ٣-٣٩، ١٩٩٦.

^(٣) انظر ديوان عدي بن ريب، طعة م. المعين، بغداد، ١٩٦٥.

لدى مكة مكانة متميزة بما يحض مساعينا التالية، ومحاولتنا المتابعة بمحمد في أسفاره كرعيمة قافلة قل دعوته؛ فالكشف عن تأثير رحلاته عليه ضروري، لكنه يميل إلى البقاء افتراضياً وغير حاسم.

بحيرا على سبيل المثال، الذي أقبل، ورفض من قبل تولدكمه حل أنه ذو أهمية، كان متهاقاً عليه من قبل المسيحيين والمسلمين. من المسيحيين للطعن بالإسلام، ومن المسلمين لتقديمه في سياق موضوع دلائل النبوة^(١) وكذلك قدم العلماء محمداً على أنه متعدد اللغات وسبوا إليه الفضل في معرفة بعض من لغات الشرق الأدنى، كالعبرية والسريانية^(٢) ولا يوجد دليل يدعم هذه الزوياً! لكن على الحد في موضوع معرفته للغة سامية واحدة غير لغته العربية الأم، وهي الشبجة التي أصبحت ممكنة بفضل عودتنا للبحث في مدبته الأم وإضافة إلى التركيز على مكة، على العودة إلى محور مكة. بحران، وإبلاوها اهتماماً خاصاً بسبب خروج الكرسنولوجيا القرآنية منها، والأهم العفائد القرآنية الثلاث، المدعوة، إعجازات

(١) بحران معها لديها مدرسة لتسهر العربي، ديوان سي الحارث بن كعب، الجمعية العربية المهيمية في المدينة، وقد كانت معروفة لكل من العميدي، وإس النديم. انظر الأسعد "مصادر الشعر الجاهلي" بيروت، ١٩٨٨، ص ٥٤٣-٥٤٦.

(٢) الكاتب السرياني جون سالتس كتب شيئاً في شهداء بحران، ومن المستحيل تصديق أن شعراء العرب في بحران الذين كانوا مقربين من هؤلاء الشهداء لم يكتبوا لهم بدورهم، ولا مذ من أن تكون مرتبهم جزءاً من الشعر الجاهلي الذي لم يعد موجوداً.

(٣) في بحران، انظر معاد من غيرو، أسطورة الزاهد بحيرا. حياة القلب والمحطيم المعتقدات التقديدية في بي كانبست، و جي. بي. راي كوكوايس، La Syne de Byzance a Islam، دمشق ١٩٩٢، ص ٤٥-٥٧، وإس غريبيت، محمد والزاهد بحيرا، تأملات على نص سرياني رعي من العصر العباسي المبكر، للشفة الأصلية ١٩٩٥، ٧٩، ص ١٤٦-١٧٤ وفي راعت بصرى انظر مقال الكاتب الحالي حول بيرطة والعرب في القرن السادس دومايتون أوكس، ٢٠٠٢، المجلد الثاني، ص ١٨٦.

مكة

كانت المسيحية في مكة انعكاساً لكل من الوجود العربي والآثوري، وكانت متمثلة في وقت سابق بجملة آثار كمقبرة النصارى، "مقبرة المسيحيين"، وبصور للمسيح ومريم في الكعبة، وفي مثل هذه المناطق من صواحي مكة كمسجد مريم "مصلّى مريم" ومواقف النصارى "محطة المسيحيين"^(١).

شهد القرن السادس تصيراً مكثفاً في غرب المملكة، مما أثر على مكة، وكان الحدث الأهم فيها عشية ظهور الإسلام وحلال القرنين الأولى من بعث محمد، هو بلا شك ورقة بن نوفل^(٢) الذي كان على علاقة وثيقة بالإنجيل، وكان لكليهما الأثر الأكثر حسماً في بداية علاقة الإسلام مع المسيحية الشرقية. وقيود الرمان والمكان، والمعالجة المعصلة العتيقة لكل من ورقة بن نوفل^(٣) ونجيله مذكورة في المجلد التالي من سلسلتي "بزنطة والعرب" مما يحوّل دون التطرق إليه في هذه الورقة، لهذا السبب سأنتقل الآن إلى الوجود الآثوري في مكة

قبل مدّة طويلة من ظهور الإسلام، أُنشأت إثيوبيا حصوراًها في غرب المملكة العربية عن طريق الحملات العسكرية والتجارة، ومن وجهة نظر أحادية، كان هناك منطقة في جنوب الجزيرة العربية مأهولة من قبل الإثيوبيين،

^(١) شارف إليه في مقدمة كتاب المؤلف جيمري "المفردات القرآنية في القرآن" بارود، ١٩٢٨، ص ١١، وأكثر وضوحاً في اقتراح كريستوف لوكسبورغ، Die Syro-Aramäische Lesart des Koran، برلين، ٢٠٠٠.

^(٢) في هذا انظر: الكاتب الحالي، بامك، ص ٣٩٠-٩٢.

^(٣) لأحدث المستجدات عن ورقة انظر شيس ورسون، إيل، ٢.

حتى إنها تُدعى الحشنة،^(١) لكنّ الوجود الإثيوبي وصل إلى شكله الأقوى في القرن السادس، عندما قام التجاشي الإثيوبي أكسوم الأصبحا (كالب) بغزو اجنوب العربي ليشار لشهادتها المسيحيين، حيث أطاح بإمارات المملكة واحتلّ البلاد في حوالي عام ٥٢٠ م.^(٢)

بقي الاحتلال الإثيوبي متفوقاً في جنوب الجزيرة العربية تحت حكم أبرهة وابيه لمدة نصف قرن،^(٣) ومن الطبعي اقتراض أن العديد من المصطلحات الإثيوبية مرّت في اللغة السبئية والعربية، وفي الغالب اصطلاحات العسكرية، ومن الممكن أيضاً الذببة المسيحية ويرتبط اسم أبرهة بكاتدرائية صنعاء، ويكسيو في مأرب، وكان لا بدّ للاحتياجات الدنيوية للجيش الإثيوبي الذي أتى إلى جنوب المملكة كحملة صليبيّة من أن تُستقبل من قِبَل بعض رجال النّهر الإثيوبيّ وإنجيليّ وليثورجيتي إثيوبية.

وبعد سقوط منزلة أبرهة الإثيوبيّ حوالي عام ٥٧٠، واحتلال جنوب المملكة العربية من قِبَل العرس، تآثرت الجبهات الإثيوبية في غرب المملكة، وكان من الممكن العثور في مكة على مستعمرة إثيوبية قوية خلال أربعين سنة تقريباً بعد الاحتلال الفارسيّ، هذا ما تدلّ عليه المعلومات الموجودة في مصادرنا، وهذا ما كان عليه الحشيوّن بحسب المصادر العربية، وقد جادل كل من هـ لاميس، ومؤخراً ت. فهد بلساقية موضوع الهوية العرقية للحشيين على

^(١) في الدين ناقشوا مع وضد الحشنة في الجنوب العربيّ انظر 'اي. كاي إيرفين في: إيل ٢
^(٢) حول هذه الأحداث انظر مقال إس سمث المعبد، أحدثت في المملكة العربية في القرن السادس، شرته مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية ١٩٥٤، ١٦، ص ٢٥-٦٨.
^(٣) حول أبرهة، انظر: إيف ل يستون، في إيل ٢.

أنهم الإثيوبيون^(١) الذين أقوا وطبعت تجارية هامة ومشرية لمكة، وقد حاربوا من أجل المكّين وحموهم من التهديدات الخارجية، وأتموا الحماية لقوافلهم، وأقوا واجبات معينة كخدمهم، ومن المهم في هذا الفصل التأكيد على اندماجهم في المجتمع العربي والمكّي؛ "ابن حبيب" له فصل عن المكّين الذين تروّحوا من سائر إثيوبيات، وبعضهم كانوا أساء لإثيوبيين.^(٢)

وما هو أكثر لغناً للانتباه مشاركة الإثيوبيين في أهم أشكال الثقافة العربية، أي في شعر ما قبل عصر الإسلام وقد نتج عن الجالية الإثيوبية في المملكة العربية بعض من الشعراء، بمن في ذلك الشهير "عنتر"^(٣) الذي عدت قصيدته من أهم وأشهر المعلقات.

إن من الطبيعي أن نعرض اكتساب المكّين لبعض من المعرفة الإثيوبية، وأن نعرض أن بعضاً من الكلمات الإثيوبية دخلت إلى العربية المكّية مع العلاقات التجارية الهامة بين مكة وإثيوبيا عبر البحر الأحمر،^(٤) وكذلك مع وجود مستعمرة إثيوبية قوية تؤدي وظائف وخدمات مختلفة للمكّين، إضافة إلى ترواحهم من بعضهم؛ ومن الطبيعي أيضاً افتراض أن هذه المستعمرة كان

^(١) انظر ه. لامي، *Les Ahabis* in L'Arabie occidentale avant l'Hégire*، بيروت ١٩٢٨، ص ١٢٧-١٩٣، ت. عهد، *Le cas des Ahabis*، L'Arabie Préislamique et son environnement historique et culture*، ليدن، ١٩٨٩، ص ٥٣٩-٤٨.

^(٢) يخصص الكتاب ثلاث صفحات هم، ابن حبيب، المحرر، طبعة، ل. لستنتانرا، بيروت طبعة مكروزة، ص ٢٠٦، ٩.

^(٣) حول عنتر انظر EI2.

^(٤) في التجارة القوية، كانت الحيشة وجهة أحد أبناء قصي الأربعة، وهو هيد شمس، بحسب ابن حبيب في المحرر، ص ١٦٣، تعود العلاقات التجارية بين مكة وإثيوبيا إلى أواخر القرن الخامس وبداية السادس.

لديهم كتاب إيثوبي مقدس، ومكان يستطيعون القيام فيه بشعائهم الدينية، وإن لم يكن لديهم كنيسة فلا بد من أنه كان لهم مصلى، ولا بد من أنه كان لديهم رجل دين ليقيم أعراسهم، ويتولى مهام جنازتهم.

كل هذه الخلفية متصلة بدراسة علاقة النبي بإثيوبية وبالإثيوبيين، وهي موجودة في المصادر التي تتحدث عن حياة النبي، وهذه المعلومات القيمة عن الوجود الإثوبي في مكة موجودة كما هي بوضوح من خلال التالي.

١- كانت موضعة النبي الخاصة جداً "بركة" المعروفة أكثر بكنيتها "أم أيمن" امرأة إثيوبية.^(١)

٢- قبل أن يُدعى محمد نبياً، كان قائداً للقوافل لمدة خمسة عشر عاماً، وكان هناك على الأغلب بعض من الإثيوبيين الذين يحرصون قوافله، والأهم من ذلك هو الإمكان الأكيد لوجوده كحاجر في إثيوبيا، حيث معرفة اللغة الإثيوبية ضرورية للغاية

إن نظرة مقربة على المقاطع القرآنية التي تتحدث عن البحر والسف، تكشف عن العديد من الخصائص البارزة التي يمكن أن تظهر معرفة شخصية للبحر وهو في هذه الحالة البحر الأحمر بكل تأكيد، وهذا يشير إلى أن كثيراً من المكّيين ومنهم محمد ذهبوا بالفعل إلى إثيوبيا، التي أقرضت بشكل مناسب كلمة "مرسى" للقرآن، وهذا يشير فوراً إلى الميناءين حيلاب وعدوليس.^(٢)

^(١) لمعلومات مفصلة عن أم أيمن انظر البخاري، "الطراز المختوش في أخبار القبوش" المرامي، بكويت، ١٩٩٥، ص ٧١-٧٩-٨١.

^(٢) للنظرة القرآنية عن البحر انظر، حاي. لا يوم، تفسير آيات القرآن الكريم، عن محمد عبد باقي، القاهرة، ١٩٥٥، ص ٥٠١-٤ في مرسى انظر، جيمري، المرددات العربية، ص ٢٦١.

٢- تعامل النبي محمد مع الإثيوبيين وإثيوبيا مُنبت من قِبَل مراسلات بعض أتباعه لإثيوبيا، كما أن احتبار إثيوبيا لهجرة المسلمين، يدلّ بكل تأكيد على أنه يعرف أن الأجواء هناك مهيئة لاستقبال أتباعه، ومعرفته تلك مستمدة من زيارته الشخصية لتلك البلد قبل مدة نبوته.

٤- بلال بن رباح^(١) أحد أقرب معاوني النبي الذين رافقوه في الحرب ولتسم كان إثيوياً، والأهم من هذا أنه كان أول مؤذن في الإسلام.

٥- إضافة إلى بلال، ظهر في المصادر اسمان إثيويان آخران، هما جبر، وياسر^٢ وهما من ذوي العلاقة ببحثنا عن محمد والقرآن، ووفقاً للتقاليد البدوية المنشهد بها، فإن هذين الرجلين اعتادا قراءة التوراة والإنجيل في مكة، وكان محمد يتوقف ويستمع إليهما،^(٣) ويبدو هذا مؤكداً من خلال آية معروفة في القرآن، تنفي أن النبي تلقى علمه اللهي من معلم في مكة، ولكنها لا تُنكر وجود هذا المعلم، بل هي تؤكد وجوده وتعاونه مع محمد، ونُكر فقط دوره كمرشد له.^(٤)

^١ عنه انظر ، ١٧٠ عرفات في، إل ٢.

^(٢) المراجع عن الانبياء يظهر في العديد من التعقيبات في ابن هشام لجبر وحده. أشار تولدك إلى أن جبراً كان إثيوياً، وهكذا يجب أن يكون ياسر في ابن هشام انظر، حياة محمد، ل. إ. غيلام، أوكسفورد (طبعة مكررة)، ١٩٩٠، ص ١٨٠. حول تولدك عن جبر، المراجع نفسه. للحصول على تعقيب انظر ، البصاوي في حاشية الشهاب، بيروت، ١٩٧٤، المجلد الخامس، ص ٣٧٠ وفي الإشارة إلى كل من التوراة والإنجيل مفروقة بصوب مسموع من قبل جبر وياسر، وهي إشارة واضحة إلى وجود الكتاب المقدس الإثيوبي في مكة لمعالجة معضلة في هذا الموضوع انظر كلود غلوت، "Les Informateurs de Juiset Chrétiens de Muhammad" دراسات القدس في اللغة العربية والإسلام ١٩٩٨، ٢١، ص ٨٤-١٢٦.

^(٣) انظر القرآن ١٦-١٠٣.

وما يبدو من الآيات القرآنية ومن الأحاديث، أنه كان هناك في مكة كتاب مقدس إثيوياً وإثيويتون يقرؤونه.

وليس من المبالغة أن نستنتج من هذه العقرات أن النبي محمداً كان يعلم النعمة الإثيوبية أو بعضاً منها، وكان هذا يظهر في توظيفه بعضاً من الكلمات الإثيوبية في يومياته من مثل (سنائي. سناء) (حميل) للتعبير عن رصاه.^(١)

تتجلى هذه العلاقة المقربة بين الرسول والإثيوبيين في مكة، في بعض آيات القرآن التي تسم بمودتها للمسيحيين، وهؤلاء هم . في الغالب . الإثيويتون الذين اعتنقوا الإسلام^(٢) وهذا معتمد من قبل الرسالة الأولى من القرآن الموجهة للمفراء والمحرومين، والتي تعبر عن المشاعر الطيبة تجاههم.^(٣) لقد أعلن الإسلام مبدأ المساواة، وكان من الطبيعي أن يستجيب الإثيويتون لإله الإسلام الذي يقدّرهم ويجعلهم بمستوى رجال قريش الأحرار بعد أن كانوا . قانونياً . عبيداً ومقموعين. زيادةً على ذلك، كان الإثيويتون أكثر تفتلاً لدين التوحيد، ونصوصه من الوثنيين العرب المكثين، بحيث إنهم لم يكونوا وثنيين بل مبيحين، ولا بد من أنهم نظروا إلى الإسلام حل أنه مجرد نسخة أخرى من عقيدتهم الخاصة المسيحية المذكورة جيندا في

^(١) انظر البحري، أحبار الحبوش، ص ٤٣ عن المصطلح "الجمرة" انظر و ليلو، قاموس المقارنة في الجمرة، ويساند، ١٩٩١، ص ٥٣١ ب.
^(٢) انظر: القرآن ١٩٩: ٣، و ٨٥-٨٥-٨.

^(٣) انظر الآيات العديدة في القرآن التي تشير إلى اليتيم، والعقير، والمحتاج، والمستضعفين، وهم صعداء الأس، الذين كانوا أول من اعتنق الإسلام. انظر اللاوات، محمد مكة، أو كسمورد، ١٩٥٣، المقطع الرابع، ص ٨٧-٨. رفض وات نظرة لأمس للأحياء جمعته يحمل عن هذا الهدف الوصح للمسلمين الأول

القرآن، وما هو أكثر من ذلك، هو أن إيمانهم بالإسلام ساعدهم على تحسين وضعهم الاجتماعي بفضل مساواته المثالية.

وتحتى محاطة القرآن الحديثة واستهدافه للمجتمع الإثيوبي في عدد المصطلحات الإثيوبية فيه،^(١) والتي قد تدو مألوفة وحذرة حين يسمعا إثيو مكنة، والحدير باللفظ ليس فقط المصطلحات الدينية، بل أيضاً مركزيتها في نسخة القرآنية عن المسيحية وجاديتها بالنسبة للإثيوبيين، أعني "يسوع"، وأرسل الاثني عشر، والكتاب المقدس الدين يطهرون بشكلها الإثيوبي كعيسى،^(٢) والحواريتين، والإنجيل* ويعدّ جود الكتاب المقدس لإثيوبي في مكنة مسألة ذات أهمية جدية بالاحترام، وقد ترجم الإثيوبيون خلال امدّة الأكومية كلّاً من العهد القديم والحديد؛ وإذا كان هذا متاحاً في مكنة (كما ناقشنا سابقاً في هذا المقال)، فهذا يعني أن الكثير من النصوص المقدسة كانت متاحة للمكتّين بمن يهتم بمحمد* ومن ثم كان من السهل عليهم فهم ما أشار إليه القرآن عن أحداث وشخصيات إنجيلية، حتى ولو بدت موجرة فيه. كما آتمن الحدير باللفظ أيضاً أن الإثيوبيين السامعين، لم يترجوا العهد القديم عن السريانية بل عن الترجمة السبعينية اليونانية، وهذا ما يفسر ظهور بعض أسيانها في القرآن "يونس . يومان"^(٣) الذي يبيّن الحرف

* بالنسبة هؤلاء انظر، جيمري، المعردات الأجنبية، هنا وهناك، مجموعتين معاً في إدوثر، ص ٣٠٥-٧

^(١) حول "عيسى" الكلمة الإثيوبية للمسيح انظر أدناه، ص ٢٢

^(٢) انظر جيمري، المعردات الأجنبية، ص ٢٩٥-٦ اثتان من اللغات السامية بحيث تنهي كلمة يومان (Jonah) بحرف 5 الإثيوبية أقرب إلى مكنة من السريانية

كما ينسب أميل إلى الاعتقاد بأن إدريس* المذكور في القرآن يأتي من الإثيوبية. تولدته بحدده أندرو، ويقترح وسطه السريانية لكن الإثيوبية أقرب إلى مكنة من السريانية، وليس من الصعب أن

«يوناني»^{٥١} المرتبط باسمهم في النسخة اليونانية، وعلينا ألا ننسى أن الاسم الآخر للقرآن "المصحف" هو اسم إثيوبي بحثاً.

تلك هي الإشارات العديدة التي تدل على الوجود الإثيوبي المسيحي في مكة، وعلى النعمة التي كانت مألوفة لبعض من المكّيين ومن ضمنهم محمد.

نجران

انتقل الآن إلى مسألة كرسنولوجيا القرآن، الذي يدعو مؤسّسها "عيسى" و المسيحيين "النصارى" ويقدم المسيحيين على أنهم خليطاً من المذاهب المتعددة غير الأرثوذكسية، كما ينفي اللاهوت الخاص بعيسى، والصّلب، وقيمة مؤسّسها، وكذلك الخلاص عن طريقه، وبهذا لا يترك القرآن الكثير من أي شيء يشكّل التيار المسيحي! ولهذا كان السعي لبحث عن تاريخ محمد وتاريخ القرآن، يعتمد أساساً على أصل المنع الذي شكّل مكونات هذا الخليط.

اقترح الكتاب الذي صدر بالعربية منذ سنوات عدّة بعنوان "قرآن ونبي" أن كل هذا قد يكون صدر عن ورقة بن نوفل، كممثل للهرطقة

مري كيف أن الإثيوبية "أندرو" تصبح "إندريس" حين تُترجم للعربية، مع تفصيل عدم اتّحاف الدال والنون كما في السريانية، وإن الإغناء على حرف النون سيجعل الشكل الإثيوبي للاسم يبدو كالجنس العربيّ الشائع المشتق من جذر كلمة "أندرس" أي "درس"، وهذا ما سيُجعله اسماً لا يبيّن شخصية توراتية مهمة؛ وتخلّ الترجمة الصّوبية للاسم الإثيوبي "أندريس" السطّ الصّرفي "أفعل" وبالطريقة نفسها كانت كلمة "إنجيل"

لولدكه عن "دريس" نظر جيمري، المعرفات الأحيّة، ص ٥٢

اشتقاق كراموفا و توري لإندريس القرآنية من هراء، الترجمة التسمية لكلمة إندريس، لا يمكن الدفاع عنه بما أن هراء ورد في القرآن على أنه هريو كاسم مصغره، المرجع نفسه

الإيبونية؛^(١) وهذا الكتاب ذكيٌ إلا أنه انفعاليٌ للغاية! حيث كُتب في أعقاب الحرب الأهلية في لبنان، وقد وصلت العلاقات بين المسلمين والمسيحيين فيه إلى أدنى مستوى،^(٢) وليس هناك أي دليل على أن هذه الطائفة التي ازدهرت في شرق الأردن في القرون الأولى من العصر المسيحي قد نجت حتى القرن السابع ولا أيضاً في مكة.

نعترف الكرسولوجيا القرآنية بأنها سمعت لمكانٍ آمي في بلدٍ آخرى، وذلك أن المصادر السريانية التي لا تقبل الخذل تشير إلى وجود المركز العربي المسيحي العظيم بجنوب مكة في سجران، جنوب الجزيرة العربية، المدينة التي كانت مسرح الشهداء المعروف، وهذا ما أدى إلى بروزها كمركز كبير للمحج في شبه الجزيرة العربية؛ والأهم بالآية لهذه المسألة بروزها كموقع لهذا العدد الكبير من الطوائف المسيحية غير الأرثوذكسية، مما أعطى شبه الجزيرة لقب "أرض البدع الخصبية" (بالماسبة)، الإيبونيون غير مذكورين في المصادر المتعلقة سجران).^(٣)

وقد فتحت هذا الفصل من المسيحية العربية في أوائل السبعينيات من القرن الماضي مع صدور كتابي "شهداء سجران" استناداً إلى مخطوطة سريانية ثمينة اكتشفت في دير سانت مارك في القدس، تليها بصع مقالات، كان أكثرها أهمية مقال طويل في أوراق ديمارتون أوكس عن سجران في القرن السادس،^(٤)

^(١) انظر أبو موسى الحريري "فقه ونبي" بحث في شاة الإسلام، ديار عقل، لبنان، ١٩٨٥.
^(٢) كما ذكرت مسبقاً في هذا الموضع، يجب على التعامل مع "ورقة" الشخصية الأسابية من هذا الكتاب، في المجدد القادم من سلسلتي
^(٣) انظر على سبيل المثال تاريخ السطورية، أ. شير، الساتولوجيا الشرقية ٧، ص ١٤٣-٤.
^(٤) لأجل كل من هذه المعاصر البليوغرافية، انظر م. ٦ أعلاه.

لكنه أصبى بأهمية نجران إلى أهميتين اثنتين: التاريخ القرآني، وتاريخ محمد، ويتضمن هذا الفصل مناسبة كهذه بين مكانين وآخر

ويظهر فيما يلي، أن مختلف الطوائف المسيحية التي ازدهرت في نجران وهي منطقة قريبة من مكة، ماطفة باللغة العربية . وجنوب المملكة، تسلط الضوء على كرسولوجيا القرآن:

١- في القرن الرابع، أرسل الإمبراطور كوستانطينوس . الذي كان آرياً مثل والده قسطنطين الذي قارب الموت، ومثل خلفائه وصولاً إلى ثيودوسيوس الكبير . مبعوثه ثيوفيلوس ايدوس لتحويل جنوب الجزيرة العربية إلى المسيحية، ونجح هذا الأخير في تأسيس ثلاث كنائس.^(١)

ويؤكد الأريوسيون . كما هو معروف حل بشرية المسيح وينكرون ألوهيته وذلك على الرغم من إدانة مجتمع نيقيًا لهم، إلا أن الأريوسية بقيت لمدة طويلة غالباً في الغرب الروماني، ومن الممكن أن تكون بقيت أيضاً في الشرق في جنوب الجزيرة العربية حتى القرن السادس أو السابع، كما صمدت حتى ذلك الوقت بين بعض من القبائل الألمانية في أوروبا الغربية.

٢- الأكثر أهمية هو عقيدة الطبيعة الواحدة التي سيطرت على كامل منطقة البحر الأحمر، بما في ذلك جنوب شبه الجزيرة العربية ونجران بالتحديد، وانتشرت الصيغة المعتدلة للطبيعة الواحدة الخاصة بساويرس الأنطاكي، لكن لا يمكن أن تكون أصل رفض القرآن لألوهية المسيح، حيث إنها قبلت لقب وادة الإله لحريم العذراء مما يؤكد ألوهيته.

^(١) في هذا نظر عرفان شهيد، ط "بزنطة والعرب في القرن الرابع" دومبراتور أو كس، العاصمة واشنطن، ١٩٨٤، ص ٨٦-١٠٦

ما يهتم من طرح موضوع الطبيعة الواحدة في هذا النقاش هو جلب الانتباه إلى مجموعة داخل هذا التيار تُدعى الجوليايتية، أتباع جوليان من هديكارياسوس، المدعو أبشارتودزستا، ويتمي أيضاً إلى فرقة الدوسيتية، التي تؤمن في إحدى أشكالها بأن المسيح استُبدل قبل صلبه بيهوذا الإسخريوطي أو سمعان القبروني مما جعله يسجو من الموت بأعجوبة.^(١) والدوسيتية مشتقة من الفعل اليوناني دوكين dokein.

يقول المقطع القرآني الذي يذكر صلب المسيح، وبإحلال شخصي آخر مشابه له {وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ} سورة النساء الآية ١٥٧ وهذا المقطع منسوخ عن تعبير من الدوسيتية اليونانية يدل على الاستبدال؛ وجذر الكلمة العربية "شبه" مطابق للكلمة اليونانية "دوكين" وهذا يدل بوصوح على ترجمة الرؤية الدوسيتية إلى العربية المعروفة في نجران في القرن السادس، حيث عاش اليوليوسيون^(٢) مع جماعات أخرى بعد أن طردوا من بيرنطة الأرثوذكسية وشروا تعاليمهم هناك.

٣- كانت النسطورية، والكنيسة في نجران تعود بأصلها إلى الحيرة أسفل الفرات، حيث اعتنق أحد تجارها المدعو "حيان" المسيحية هناك، وجاء بها إلى

^(١) لحسان من هاليكارناسوس وأسماعه انظر "في التاريخ النسطوري" ص ١٤٤ وليرجيون وموسى لأساقفة اليوليوسيون من نجران انظر مايكل ميروس، Chronique de Michel (1166-1199) ed, le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche ونراس بي

شابت، المجلد ٢، ص ٢٦٢، باريس ١٩٠١

^(٢) إضافة إلى يوليوسيين، كان للموصنين نظرة مشابهة بها بمحض الصلب، لكن وجودهم في نجران ليس أكيداً جداً، ومع ذلك فأنتمى للذكور إيمانويل غريوس للغة انبهاي بشكل مفضل للموصنين، وبخاصة "الرؤيا الأولى ليعقوب" (سجع حمادي، المصور ٥، ٣) و"رؤيا بطرس" (سجع حمادي، المصور ٧، ٣)

نجران،^(١) ولم تكن الحيرة مسطورية بعد، لكنها أصبحت في وقت لاحق مركزاً
السطورية العربية في بلاد النهرين، واحتفظت بعلاقات وثيقة مع نجران
وحروب الحيرة العربية؛ وعندما نشأت السطورية بقوة في "نصيبين"
وأصبحت من أهم المشرّين بالمسيحية في آسيا، كانت نجران أحد أهدافها،
وكذلك كان الحروب العربي، وبالفعل تمّ وجودهم وتبتر في تلك المنطقة من
دون أدنى شك،^(٢) ومن الممكن أن يُسبب لهم التعبير القرآني الأكثر إثارة في
وصف يسوع، باسم "عيسى ابن مريم" وهو وصف يدلّ على أكثر مما يعبر عنه!
ذلك أن عيسى لم يكن إلى حدّ بعيد ابن مريم، بل لم يكن ابن الله، وذلك على
الرغم من أنه لم يثبت حتى عصرنا هذا بماذا اعتقد الساطرة في القرنين السادس
ولسابع،^(٣) إلا أن هناك بعضاً من الإجماع على أنهم على خلاف أتباع الطليعة
الواحدة، ولقد شددوا على بشرية المسيح أكثر من ألوهيته، وما يتمّ في هذا
النقاش، هو ما يرقده بعضهم مما قد تكون ماهية معتقدتهم في تلك المدة حين
كانوا في نجران، وجنوب الجزيرة العربية، وقد تمّ توثيق هذا في الوثيقة الثمينة
التي نُشرت في العشرينيات من القرن الماضي، في كتاب "الحميريين" الذي
يتكلّم عن يوسف ملث حمارت الذي اصطهد مسيحيي نجران وسخر من
مفهوم الطليعة الواحدة ومن حماقتهم في تأكيد ألوهية المسيح بينما تحلّي العالم

^(١) انظر كتاب إيبريت، أكسل موبرع، لوند، ١٩٢٤، ص ١٢٢

^(٢) انظر جامعة كوكو فاكادوري، "بامستوريانو" S F Bondi, S Pernigotti, F Serra
Pisa, and A. Vivian, eds, Studi in onore di Edda Bresciani ١٩٨٥، ص ٢١١-١٩٥

^(٣) انظر ميلون استوس، السطورية كتاب أرثوذكسية، أوراى دومبارتون أوكس ١٩٦٢، ١٦، ص ١١٢

عن هذه الحماقة وأصحابها يدعونه "ابن مريم"^(١) على الرغم من أن هذا لم يكن صحيحاً بالنسبة لخلقيدوني بيزنطة، وإنما كان صحيحاً بالنسبة للساطرة، الذين أقرصوه هذا المصطلح، وعلى ما يبدو لم يظنوا ليوسف المستبد على أنه غير لطيف.

لم تختف النسطورية من جنوب المملكة بانتصار الطبيعة الواحدة بعد سقوط يوسف، بل عادت للانتقام بعد المنح العارسيّ للجوب العربي حوالي عام ٥٧٠م وذلك كما فعلت اليهودية، وظهر وجودهم من بين الأشياء الأخرى في مقطع عربيّ من رباعية الشاعر الأعشى في تلك الأيام، وهذا وجودهم نجران ذاتها.^(٢)

كان عام ٥٧٠م هو العام التقليديّ لولادة محمد، وهكذا كانت النسطورية ومصطلح "ابن مريم" حين بشكل كبير خلال مدة حياة النبي حتى إن هناك إشارة إلى وجود الساطرة بالقرب من مكة في السوق المركزية العربية المدعوة سوق عكاظ،^(٣) وهي السوق التي كانت تُضج بعدد من الدعاة، من بينهم قيس بن ساعدة، الذي سمعه محمد قبل بدء دعوته وأشاد به،

^(١) انظر كتاب إيمانيت ص ٦

^(٢) انظر: شاهد هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة: البعد البيرونيّ

New York, 1995, vol II, nikon, Festschrift, Speros Vryonis, TU Hell pp 206-7

^(٣) موثقة في وقائع النسطورية المشار إليها من قبل لويس شيخو، في كتابه Le christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l'Islam

بيروت، ١٩٢٣، ص ١٢١.

لم أتكل من الوصول إلى هذه المصادر حتى الآن.

لذلك تعين سمى حملة "عيسى ابن مريم" للسطورية التي كانت تعم أجواء
نجران وحبوب الحرية العربية.

كانت نجران مركزاً حصارياً عربياً مردمها، وبالأدق مركزاً عطياً
للمسيحية العربية في شبه الجزيرة، وهي مدينة قوافل على طريق التوابل، وقد
تمت زيارتها من قبل المكين ومحمد بكل تأكيد، حتى إن هذا موثق في القرآن في
سورة قريش (١٠٦) التي أولت انتهاها خاصاً لـ "رحلات الشتاء" إلى الجيوب
العربية، و "رحلات الصيف" إلى بلاد الشام.

ومن الموثق وجود المبشرين النجراتيين في سوق عكاظ قرب مكة،
حيث ينبغي الآن عدّ نجران المسبغ الرئيس الثاني لكرستولوجيا القرآن.
ويسمي أن نتذكر أن محور (مكة - نجران) من الممكن أن يكون المقصود
في (سورة البروج ٨٥).^(١)

ويبقى في الحان موضوع تعبير "عيسى" و "التصاري" اللذين
استخدمهما القرآن عوضاً عن "يسوع" و "المسيحيين"، وتم نقاش هذا
الموضوع من قبل علماء القرآن:

١- حيرت كلمة "عيسى" العلماء، وتمت إثارة ورفض العديد من
التفاسير، ومن بينها "عيسو"، وليس لدي أدنى شك في أن التعبير أخذ عن
الإثيوبيين من خلال الأثر والحضور الإثيوبي في مكة، (الموضوع الذي ناقشته
أعلاه) وهذا انعكاس لقوة هذا الوجود ووقعه على المكين ومحمد.

^(١) رتبا التورة ١٠٨٥، حيث الآيات الإحدى عشرة الأولى من التورة حول دانيال و"سنان
الثلاثة"، وليس عن نجران كما يُعتقد في كثير من الأحيان.

لم تكن النسخة الإثيوبية عن الاسم "يسوع" ترجمةً لللفظة السامية "يشوع" أو "يشوعا" لكنها الترجمة الناتجة عن اليونانية "يسوس" وهذا ما تدو عليه في العهد الجديد الإثيوبي.

يمكن شرح اللفظة العربية "عيسى" بسهولة على أنها قبول وتوافق مع اللفظة الأخيرة اليونانية، مع نقص الحرف الأخير من اليونانية "ς" الذي يبدو عربياً بعض الشيء عن العربية، وهذا يتوافق مع قبول القرآن للإصدارات الإثيوبية عن الشخصيات التوراتية المشار إليها في هذا المقال سابقاً مثل "يونس" عوضاً عن "يونان".

إذاً كلمة "عيسى" التي تبدو كأنها إظهارٌ دقيقٌ لكلمة "يسوع" من الواضح تماماً أنها من المصدر اليوناني، بحيث حرف "π" في اليونانية يُلفظ هل أنه ألفٌ مكسورة، إضافةً إلى أن علم الصوتيات العربي وعبقريته يؤخذان بعين النظر في تفسير سبب رفض كلمة يسوع في القرآن، فالنمط الصوتي لهذه الكلمة هو التصريف الفعلي الثالث للفعل المفرد "سمى" لذلك فإن كلمة يسوع لا تبدو هل أنها صفة أو اسم شخصي ما، بل كفعل، ولا يبدو فعلاً أنيقاً لغوياً.^(١)

وفي إحدى الدلالات قد تعني إظهار الصورة الذاتية ليسوع كما "الزاعي الصالح" ويجب أن تؤخذ بالاهتمام إحدى العقائد الثلاثة في القرآن، وهو النسخ العربي المثير، وذلك عندما ناقش الأسماء في القرآن.

^(١) حتى إن هناك معنى أقل أناقة من قبل "جيس بلامي" الذي يقترح مع ذلك تفسيراً مختلفاً: عيسى انظر ما كتب بهوان "ملحوظة أعني عن عيسى" مجلة الجمعية الأميركية الشرقية ١٢٢، ٢٠٠٢ ص ٥٨٧-٨

٢- ناقشا كلمة "نصارى" على أنها شكل لاسم طوائف معينة تبدو
أسماءهم كـ "ثلمط" (باربريتس) مثلاً، و (ناربريس)، أو (موسراي). وهو رأي
لا يمكن قبوله^(١)

بصر القرآن على أنه الوحي المرتبط بعلاقة مباشرة مع السائقين من
الأديان الإبراهيمية السامية، وقد تم كشف الثقب عنه في عالم برأسه
حلقيدوني والإمبراطورية البيزنطية في البحر الأبيض المتوسط، و سيفريانيو
الطبيعة الواحدة في عرب شبه الجزيرة العربية والبحر الأحمر، ومن ثم، لم تكن
طائفة النصارى القرآنية عامصة بالنسبة لمسيحي ذلك الوقت.

ولم يكن "النصارى" مسيحيو القرآن طائفة، لكنهم السكان
المسيحيون في القرن السابع، ومهم الحالية الإثيوبية في مكة، وبالنسبة لاحتير
القرآن تعبير "نصارى" عوضاً عن المسيحيين اقترحت الأسباب المحتملة
التالية.

١- كان يسوع نفسه يُدعى في العهد الجديد بـ "يسوع الناصري" نسبة إلى
مسقط رأسه في إنجيل متى، يوحنا، وسفر الأعمال،^(٢) وهكذا فقد كان من
الطبيعي وصف أتباعه بكلمة نصارى اشتقاقاً من بلدته الناصرة، واستعملت
كلمة "الناصريين" كجمع للمسيحيين في سفر الأعمال ٥: ٢٤ في التهمة
المعدية نرنلس الخطيب، لكن المسيحيين استمروا في استخدامها لقرون،
وهكذا نفترض أنها استمرت في وعي شعوب المشرق وصولاً إلى عرب مكة.

^(١) بطيها لأكثر حماساً هو مؤلف "فقر دسني" سوربا، ص ٣٢.

^(٢) متى ١١-١٢ يوحنا ١-١٥ سفر الأعمال ١٠-٣٨.

٢- الاعتراض نفسه المذكور سابقاً حيال كلمة يسوع، يصلح لما يحصر كلمة "مسيحيون" وهو قانون المنشأ اللغوي الذي يطبق جريئاً على كلمة نصارى، ولا يتوافق مع كلمة "مسيحيون" وبخاصة في حالة الجمع، مع تسلسل الياء المشددة والواو.

٣- أمّا الأهمّ فهو صعوبة اشتقاق الأفعال من الأسماء، حيث أن العمل تنصر هو صيغة واضحة لأن يصح مسيحياً، وهي أيضاً كلمة جذابة بحيث إذا قلنا: تمسح، فإنّ من الممكن أن تكون صيغة غير واضحة، ولا أنيقة بحسب ما تعني بالعربية؛ هذا عارت كلمة "نصاري" وتمّ ورودها في القرآن أربع عشرة مرة بالجمع، ومرة واحدة كمعري "نصراني".

٤- من الممكن أيضاً القول: إنّ القرآن أراد تجنب ربط اسم الدهانة بعوّسها نظراً للكرستولوجيا القرآنية، ف كلمة . المسيحيون . قد تدلّ على الإيمان بأنّ المسيح هو الله، بينما القرآن يعلم، بل ويصرّ على إنكار ألوهية المسيح، ولهذا اختار كلمة نصاري، فكان الموصوع يشبه دعوة المسلمين بالمحمّديين. وهي تسمية يرفضها المسلمون بحق.

لقد حاولت في سياق هذه الورقة أن ألفت الانشاء إلى أهمية الخلفية العربية للقرآن والإسلام، ولا أصي أهمية الوثنيين قبل الإسلام بل العرب الذين اعتنقوا المسيحية، ومسيحية العرب في حقبتها الذهبية المتمثلة بالقرون الثلاثة من قسطنطين إلى هرقل، وهي المدة التي ساهم فيها المسيحيون العرب

بالقدّيس، والشهداء، وعلماء الدين، والتي تمت خلالها ترجمة بعض أجزاء الإنجيل إلى اللغة العربية.^(١)

القرآن هو كتاب المسلمين المقدس، وأيضاً هو وثيقة نثر أدبية وعربية كبرى من القرن التاسع م، وهو لكل المسلمين في جميع القرون، و يهزّ القرآن على كونه معجراً، وهذا المعتقد يصبح أكثر منطقية عندما يتعلق بالمعتقد الآخر "لنسان العربي المي" وإنّ ماقشة هذا الكتاب المقدس الذي هو مثل تحفة من اللغة العربية، من دون التطرق إلى خلفيّة العرب واللغة العربية، هو كترك الأمور خامصة وغير مفهومة ومنعزلة عن مراسيها الطبيعية، وهو الشيء الذي من الممكن له وحده أن يجعل منه واضحاً تماماً، وهذا لا يتم بإقصاء العرب والعوامل العربية؛ ولقد أوليت العوامل بالفعل اهتماماً خاصاً، وركزت على أنّ كلّ هذه العوامل غير العربية، بما فيها إثيوبيا والإثيوبيون يجب أخذها بعين الاعتبار، لحل العديد من التقاطعات في الدراسات القرآنية.

ملاحظة

تجّل المصادر العربية ربارات محمد لسوق عكاظ^(٢) داعياً العرب في ذلك السوق، إلى التوحيد، ولقائه بأسقف نجران المسيحي "قس بن ساعدة الإيادي"^(٣) وسماع خطبته "موعظة الجمل" على جبل، وعندما تلقى الوحي لاحقاً، تذكّره بتقدير عندما استقبل وقدأ من جماعته "إياد" كما حدث في حالة

^(١) هذا هو التاريخ الذي لا يزال بحاجة إلى كتابته بالكامل. مجلدات حرفان شهيد الخمسة، يريطة والعرب، قد ساهمت بكتابة مثل هذا التاريخ.

^(٢) لأحر ما يحض سوق عكاظ، انظر مقدمه لكاتب في El2, s.v.

^(٣) عن نفس، انظر El2، وسيركي، مجلد ١، من الثاني، ص ٢-١٨٠.

شخصيات أخرى مثل "ورقة بن نوفل" و"بحيرا"؛ وقد تراكمت العديد من المواد الأسطورية حول شخصية قس! وهذا ما وضعه تحت التحاب، وحبب نواة الحقيقة، ذلك أن الرواية تحتوي من دون شك عدد وقوعها على شخصيات حصة، وهذا سبب الشك عند بعض من الباحثين حتى في علاقته سحران، ولدين شكوا، إنها فعلوا هذا من دون أي وعي بالتقدم المحرر في معرفت لعاصمة الشهداء العربية في العقود الثلاثة الماضية، وذلك منذ نشر المحند المعون بـ "شهداء نجران" على الرغم من أن أسفقيته من الممكن ألا تنتمي لنجران، لكن ليس هناك سبب مقنع لرفض اندماجه مع النجراتيين، ويمكن الاستشهاد في الدفاع عن هذه النقطة بما يلي.

١- كانت نجران مقراً لأسفقية المصدر الشرياني غير القابل للجدل، وكتاب "شهداء نجران" محاسن اسم أسفقيها الأول "بولس" ^(١) الذي كرسه فيلو كسيوس مابوغ هيرودوليس، حوالي عام ٥٠٠ م؛ وهذا المصدر الشرياني كُتب بعد حوالي عشرين عاماً من التكريس، وآخر أسفقيها في نجران ^(٢) شوهد أيضاً عام ٦٣٠ م. فقد أتى إلى النبي محمد في المدينة المنورة مع وفد من نجران، وبعلم أيضاً من اليونانية والمصادر العربية بالنهاية بعض أسماء أسفقيتها، لذلك نستطيع التأكيد على أن أسفقية نجران كانت على قيد الحياة عندما حدث اللقاء بين محمد وأسفقيها في عكاظ.

٢- كان انتهاء "قس" بحسب علماء الأنساب لـ "إياد" وهي مجموعة عربية كبيرة، أو حتى حلفاً لعب دوراً هاماً في تاريخ الجزيرة العربية قبل

^(١) انظر، شهداء نجران، ص ٤٦.

^(٢) كان يُدعى أبا اخارث، انظر ابن سعد، كتاب الطبقات الكبرى، المجلد الأول، ص ٣٥٧، بيروت ١٩٦٠.

الإسلام، والأكثر أهمية في ذلك بالنسبة للمسيحية، هو أنهم بنوا ووهبوا في الحيرة وحدث أربعة أديرة،^(١) وليس معاجناً أن يصحح أحد أتباعها أي "قس" أسقماً لنجران.

بعد الاستشهادات سيئة السمعة، أو حتى قتلها، كانت كيسة نجران، ورجال دينها من أكثر المجموعات العرقية تنوعاً، كما هو واضح في وثيقة الشهداء السريانية، ومن كتاب "إيباريت".^(٢)

٣- أما بالنسبة لظهوره في سوق عكاظ، فقد كان هذا من الطبيعي، ذلك أن هذا المكان لم يكن مجرد سوق يقصدها العرب للبيع والشراء، بل كان مكاناً كبيراً يقصده شعب شبه الجزيرة لمشاهدة أجمل العروض الفنية والمسبقات الشعرية التي تجري بحضور حاكم ليعلم عن أفضل قصيدة للموسم،^(٣) كما كان أيضاً مكاناً للوفاظ المسيحيين، الذين حاولوا استمالة العرب وبخاصة الوثنيين منهم، وكان النبي محمد يتردد إلى هذه السوق، وكذلك النسطوريون أيضاً، وقد كان لهم حضورٌ هناك، فلا عجب إذاً من أن تُرسل نجران المركز العظيم للمسيحيين العرب أسقفها للتبشير بالكلمة هناك.^(٤)

كانت نجران، وفي مدارها الطائف، المكان الذي ازدهر فيه الشاعر المسيحي "أمية من أبي الصلت"^(٥) الذي نُسبت إليه قرايين شعرية تعبق بالمعكر الدبية، وهي من دون شك مستوحاة من نجران القريبة نسبياً إلى الطائف؛ إذاً

^(١) انظر عارف عبد العبي، كتاب طريق الحيرة، ص ٥٩، ٥٨، ٤٩، دمشق، ١٩٩٣.

^(٢) انظر شهداء نجران، ص ٦٤، وكتاب إيباريت ص. CX-CIX.

^(٣) هذا وقد رثت هذه الحسابات الشعرية ولكن لا يجب عليها صدق تاريخها.

^(٤) من النسطورية في عكاظ انظر أعلام، م. ٤٤.

^(٥) عن أمية انظر EI2.

وجود أسقف نجران كان حياً أمراً طبيعياً، خصوصاً أن عكاظ كانت مكاناً يقصده الحجاج العرب لأداء الفرائض في الجاهلية، ولم يكن هناك مكان أفضل من عكاظ لجذبهم إلى المسيحية؛ ووجود أسقف مسيحي في عكاظ يرتبط بسهولة بالوجود المسيحي في مكة، متمثلاً بوجود "مواقف النصارى" العامة، ومواقف النصارى هذه كانت واحدة من محطات الحجاج في الجاهلية^(١) ويُفترض أن المبشرين المسيحيين أرادوا من الحجاج العرب المسيحيين الذين شاركوا في طقوس الحج، أن يتوقفوا في المحطة المسيحية على وجه الخصوص، وليس من المستبعد أبداً أن هذا كان جزءاً من مهمة نجران وأسقفيتها، أعني تحويل العرب من زيارة الكعبة الوثنية الملبئة بالأصنام في مكة، واستدراجهم لزيارة الكعبة المسيحية في نجران^(٢) وهناك العديد من الإشارات على وجود "قس" في أسقفية نجران، وليس هناك سبب مقنع لرفض تلك الدلائل.

ولقد جادل بعض علماء القرآن في موضوع النمط القرآني منذ أيام بولدكه^(٣) الذي درس التسلسل الزمني للتطور القرآني وخطوطه النمطية مطوّلاً، وهذه إحدى مساهماته الكبيرة في فهمنا لكتاب الإسلام المقدس، وكُتِبَ أخرى منذ ذلك الحين عن نمط الكهان، والعرفان العرب كمثال.

^(١) عن هذه المواقف انظر أبو عبيدة عبد الله البكري، معجم "ما استمع من أسماء البلاد والمروصع" طبعه محمد سقا، القاهرة، ١٩٤٥-٥١، المجلد الرابع، ص ١١٩-١٢٠، عن وادي محسر، الذي فيه مقر المواقف.

^(٢) قد يكون هذا البديل للمحاولة العسكرية المباشرة إليها في القرآن (١٠٥)، والتي يمكن أن تندرج على أن الحبشيين أرادوا تحويل العرب من الحج المكي إلى الكعبة المسيحية في نجران، المصادر تربط الحملة العسكرية بنهاية بين كعبة مكة، وكعبة نجران.

^(٣) انظر أندرو ريبس، محتوى وأسلوب القرآن، ألبرشوت ٢٠٠١.

وخاصةً حول الفقرات التشريعية، وقد يكون هناك بعض من الحقيقة في هذا، لكن كل هذه المعالم من القافية، والتشجع، والتشاع، أصبحت جزءاً لا يتجزأ من تكوين الشعر العربي في عصور ما قبل الإسلام، حيث وُضع الشعر جساً إلى حب مع الشعر العربي، على الرغم من بقاء الشعر الشريك المهيمن في هذا الخيط بقده أسمى الانجازات الصيغ الأدبية، وذلك هو المكان الذي قصده "قس" ومواعظه العربية كأكثر مصدر طبيعي للتأثير في أسلوب القرآن، وهناك ما يدعم هذه النتيجة، وذلك عكس النتائج الأخرى في دراسات محمد والقرآن، وهي ليست استنتاجاً من تبيان غير مؤكد، بل من بيانات تؤكد وجود أسس في عكاظ وسهاعة لخطابات "قس". لذا وجب لفت الانتباه لهذا.

كان الشعر المقفى الحجر الذي طوّر الشعر العربي الحر حين أضاف الوزن إلى القافية، لذا كان أساس فنّ الشعر العربي في العصر الجاهلي،^(١) وكان الوسيلة النمطية لأي شكل من أشكال التعبير في المصطلح في المناسبات المهمة، والرسالة المباشرة التي انبثقت منها الخطابات والمواظظ خلال مدة حياة النبي، كخطب مختلف الوفود التي أتت لزيارته في المدينة ٨-٦٣٠ م

قدّمت الحياة في المملكة العربية العديد من المناسبات لتطوير الخطابة المدنية، إلا أن الرسالة المسيحية للعرب، حفرت الأدب الخطابي العربي، وأصبحت عليه بُعداً جديداً، مستمدّاً من روحانية الدين الجديد الذي بشر به لهم، وكان القداس بالتأكيد جزءاً من الليتورجيا المسيحية، كما أصبح القداس

^(١) انظر لجمال الضحيم الذي كتبه دليل ستوارت "التشجع في القرآن"، في ريبين، القرآن، المحتوى والأسلوب، ص ٢١٣-٥١.

المسيحي حرراً من الأدب المسيحي في لغة الشعوب الأخرى التي تلقت إيمانها بالتشهير، وكذلك الأمر بالنسبة للعرب، على الرغم من قنائه بالكامل تقريباً. وليس من الصعب تصوّر الوضع في نجران بعد ظهور "شهداء نجران" وفي مقال طويل نُشر في أوراق دومارتون أوكس،^(١) تمّ تقديم سرد مفصّل عن المشهد المسيحي في نجران خلال السنين الخمسين التي أعقبت انتصار المسيحية، وعن إعادة إحيائها حوالي عام ٥٢٠ م. وشهدت نجران في القرن السادس ازدهاراً في الشعر العربي من خلال شعرائها، ومن خلال شعراء بارزين مثل الأعشى، أحد شعراء المعلقات، الذي زار أسياذ نجران ليشكو عليهم المدائح^(٢)؛ فعلى هذه الخلفية، ليس من الصعوبة استنتاج أن الخطابة الدينيّة ناضلت لتواكب الشعر والخطاب المدني في هذا المركز الحضريّ المسيحيّ، نجران.

تمّ ضمن هذه الأجواء الأدبيّة تنصيب "قسّ" كأسقف لهذا المركز، مع قدومه من جماعة إباد، التي كانت معروفة بشكلٍ خاصّ ببلاغتها، وإحلاصها للمسيحية،^(٣) وكانت نجران المكان المثاليّ لتطوير الخطابة المسيحية العربيّة؛ ويجب على الأسقف الذي يطمح في نجران إلى بلوغ أذان مستمعيه، أن يملك كافّة الوسائل البلاغية التي استخدمها الشعراء المدنيّ ونخطاء البلدنا واضعاً أمامه أيضاً الخطب والمواظظ المعروفة في الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد. مواظظ موسى، والمسيح نفسه، وموعظة

^(١) انظر بيربطه في جنوب الجزيرة العربية، انظر أعلاه، م. ٦.

^(٢) في ديوان "بني الحارث"، عرب نجران، انظر أعلاه رقم ٩، وفي شعر الأعشى انظر، ديوان الأعشى، محمد حسين، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٧١-٤.

^(٣) في إباد انظر: الجاحظ، البيان والثاني، أحمد هارون، القاهرة، ١٩٦١، المجلد ١، ص ٤٢-٥.

الحسن، إضافة إلى خطابات العديد من المسيحيين الأول الذين بشروا بالإنجيل وقد كن لعرب بجدارة من الأقليات التي ازدهرت أدبيّاً، بخلاف الأرمن والخورجيين، والإثيوبيين، والسلاف، فكان من البديهيّ ادّأ أن يُعبر عن الخطابة المسيحية العربية بلغة أدبيّة متكاملة.

أصبحت خطب "قسّ" أنموذجاً للتميّز الأدبيّ، وحُكم عليها بهذا من قبل مندوبي عظيم للأدب العربيّ من الشعر والنثر، وهو "أبو عثمان الخاحط"^(١) كتب "البيان والبيان" الذي شكّل جزءاً من الخطابة في مرحلة ما قبل الإسلام، ويعود هذا من دون شكّ إلى حقيقة أنّه أبقي تحت تصرفه عن الأنموذجات الناجية حتّى وقته، بما في ذلك خطابات "قسّ" وجماعته "إيد" وبدأ كانت بجران المركز الحضريّ العربيّ الذي أعطى الكمال الأدبيّ الضروريّ لخطب المسيحية، وإنّ عكاظ التي قصدها "قسّ" للتبشير كانت على قدم المساواة، بل أكثر من ذلك، فقد كان من المعروف جيّداً أن عكاظ هي السوق العربية المشتركة، وليست فقط من أجل البيع والشراء، بل هي أيضاً للتسابق، حيث يقدّم الشعراء العرب مؤلّعاتهم كما سبق ذكره. وبسبب كانت بجران المركز الإقليميّ للمسيحيين العرب، كانت عكاظ مكان جميع الوثنيين لعرب من كلّ الجزيرة العربية، وكانت الأكثر شهرةً من بين جميع هذه الأسواق العربية، كان هذا المكادّ وفقاً للأحاديث. الذي كسب فيه "الأعشى" جائزته، وهو أحد أوائل الشعراء، ومن هنا أيضاً كان الحنّكُم "الباعة" أدبيّاً للشعر الغنائيّ، وكان "قسّ" يبشر بالرسالة المسيحية للعرب الذين كانت

^(١) عمّد، ص ٣٠٨-١٩ و أ.ر. صعوت، جبهة كتاب العرب، القاهرة، ١٩٦٢، لمجلد ١، ص ٣٨-٩

أدهم حساسة في تدوُّق التعبير عن الموضوعات بلغة عربية أدبية متظمية! وكان له مناصون كالسُطوريين، فقد كان لهم مصلى في عكاظ، وعطوا، وبشروا فيه عن نسحتهم الخاصة للمسيحية.

وقدّم النبيّ "محمد" بحسب المصادر في عكاظ أيضاً رسالته الحديثة بعرب محاولاً كسبهم للذين الحديد، لذا توجب على "قس" الحرص على تقديم خطابات بمعايير فائقة البلاغة، وكان التسجع والقافية أهمّ الوسائل البلاغية جنباً إلى جنب مع الموازنة، وكان كلّ هذا واضحاً من الموعظة الشهيرة التي نجت.

بقي سحر الأصالة التي لم يشك أحدٌ في أنّها من القرون الوسطى أو الحديثة^(١) حياً حتّى ستينات القرن الثامن عشر، فبعد سماعها، قدم صلاح الدين باستعادة القدس من الصليبيين. وقد سقى مؤرّجه "صهّاد الذين الأصفيان" عمله "الفتح القسّي في الفتح القدسي" وهذا ذكرٌ واضحٌ لأسقف نجران، وإقرارٌ واضحٌ بأنّ بلاغته من دون غيرها استحققت من صلاح الدين المديح واسترجاع القدس.^(٢)

وبحسب المصادر الإسلامية، استمع "محمد" في عكاظ لـ "قس" ربّما أكثر من مرة، ويمكن للدراسة خطبة "قس" الشهيرة، وأسلوب القرآن التجمي الملقّى، أن يسفرا بسهولة عن استنتاج مفاده أنّ النمط القرآني هو استمرارٌ لنمط الوعظ المسيحيّين في نجران، معبرٌ عنه بالعربية وموجّهٌ إلى العرب.

^(١) لاحظ، مندوق كبيرٌ وماقد للشعر العربي، كلّ الخطبة ولم يشك في نسبتها إلى "قس"، وعدم الإشارة إلى يسوع في خطبة لس شينا لا يشكّ له بعد كتب الإمبراطور المسيحيّ قسطنطين إلى الذين من الحكام المسيحيّين في إثيوبيا رساله من دون أيّ ذكر للمسيح، انظر الكاتب خاني في بريك، ص ٩١-٩٢.

^(٢) انظر "الفتح القسّي في الفتح القدسي" محمد صبح، القاهرة، ١٩٦٥.

وسمى القول: إنَّ أهميّة الوحي الذي منحه الوعّاط المسيحيّون في عكاظ، هو على العدر ذاته من أهميّة بروز تلك العقيدة المريدة من نوعها، والأكثر لفتاً للانتباه من بين العقائد القرآنيّة الثلاثة هو "إعجاز القرآن"، أو "مردية القرآن".^(١)

لم تدع الكتب المقدسة للديانات الإبراهيميّة الأخرى الإعجاز على أنّه إحدى صفاتها، بعض النّظر عن اعتقادها بمعجزة أنبيائها وأصلهم الإلهيّ، لكن عندما نتذكّر أنّ هذا الوحي كان له مكانة في الجزيرة العربيّة، وأنّه كان مقبولاً وموجّهاً للعرب من شخصيّ عربيّ، هنا يبدأ العموض بالزّوال؛ ومن الممكن لهذا أن يحدث فقط في الجزيرة العربيّة، بين الأشخاص السّاميّين الذين من بين جميع السّاميّين. عملوا على إنشاء نظام نمطيّ كاملٍ يحتوي على ستّة عشر ورماً ونمطاً مقفّياً بالغ التعقيد، وطوّروا من خلاله الشعر الذي هو أيضاً منفرد عن جميع الآداب السّاميّة.

العقيدة الأخرى هي عربيّة القرآن، وهي على علاقة وثيقة لصفة أيضاً بهذا النقاش، بحيث كان الوساطة اللّغويّة التي اختار الله من خلالها أن يُنزل الوحي، ومن ثمّ فإنّ التأثير الأدبيّ لهذه الرّسالة مرتبطٌ تحديدًا بمقرّية اللّغة! عن الرّغم من أنّ الشعر كان الصّيغة الأدبيّة السّابقة، إلّا أنّ السّجع لم يفتس وقتاً طويلاً للمُحاق به، وحتى التّفوق عليه أحياناً في تقدير المجتمع العربيّ له مدة ما قبل الإسلام.

وعن هذا كان الحال حوالي عام ٦٠٠م وذلك عشية إعلان الإسلام؛ وكانت اللّغة العربيّة قد وصلت مرحلة النّصح الطّوبوغرافي لا لتفترض من

^(١) في الأحداث بخصوص الإعجاز انظر: EL2.

اللغة الحيلولة، كما أن الشعر والنثر العربيين بلعا أسمى إبداعاتهما الفنية إلى درجة أن الشعراء تلقوا من استفادهم جميع الموضوعات والإمكانات التعبيرية الأدبية،^(١) إصافة إلى أنه في نطاق القيم العربية، كان الإبداع الأدبي مثاليًا، وكان الشاعر يُعد أحد الرجال الكُمل في الحضارة العربية فيما قبل الإسلام، ومن ثم كان الإبداع الأدبي القدوة بالنسبة للعرب بعيداً عن المجال العسكري، وهذا طبيعي لأن طبيعة حياتهم الرعوية الريفية حاثت دون تطوّرهم في الفنون الأخرى كالمهندسة المعمارية، والنحت، والرسم، والموسيقى.

كانت الخطوة الأبعد للإبداع الأدبي هي التمرد، ولم تكن بعيدة النوال، فقد وفر عكط المكان الملائم للكشف عن هذه القدوة العربية، وعندما تم الإعلان من قبل الحكم عن "الأعشى" على أنه الشاعر الأمثل، الذي بحسب الأحاديث كان مادحاً شهيراً لخلعاء العباسيين البيزنطيين، وأحد شعراء المعتقات. كان الإعلان عن فوره المجيد تعبيراً ودليلاً على أن قصيدته انتصرت على قصائد المنساقين الآخرين، وهذا كانت فريدة من نوعها ولا تُضاهى.

كان المكتوبون، ومن صنفهم النبي "محمد" الذين راوروا هذه الشوق عن بيئة من هذا الكمال الإبداعي الأدبي المعلي في عكاظ، ومن ثم فإن تطبيق مثل هذه المعايير لوثيقة القرآن هو أمر طبيعي جداً، بل كان مفهوماً، لأن معظم الروائع الأدبية العربية قبل الإسلام كانت من الشعر والقصائد لا من العمل النثري، وظهور القرآن، الذي استعرض جميع ميزات التحف الأدبية، لا يمكن

^(١) كما في مقدمة معلقة عنزة

إلا أن يعرّز فرديته، حيث كان صملاً ثرياً ضخماً، وليس مجرد قصيدة قصيرة أو خطاب، وقد استفاد من جميع موارد هذه الأداة المنقمة بعمق، وذلك بحسب ما وصفها عيب "للغة العربية" وخاصة بصوتياتها، ليستح تحفة مرصتها كبيرة بالآثار، وهذا التأكيد في السياق العربي بعده أنه كان السباق، ولم يظهر مثله من قبل باللغة العربية.

ومن دون إنكار أو القصاص على العوامل المؤثرة الأخرى، غير العربية وغير المتعلقة بالعرب، تتم الحماط في هذه الورقة على فكرة التفاهات الحاسمة، والتأثيرات التي لعبت دورها لهم أسلوب القرآن وعفديته الإعجابية، التي وقعت في أحواء عكاظ العربية، ولكنها انبثقت أساساً من نجران، ومن دون تقدير ذلك، فإن القرآن ككتاب عربي مقدس يفخر بكونه عربياً ومتعزداً، وسيبقى كما ذكرت سابقاً، معلقاً بمعزل عن التقليد الأدبي الذي ينتمي إليه بوضوح، ولكن هذه الخلفية عن القرآن العربي العذب لم تؤخذ بعين النظر حتى الآن، لأن تاريخ العربية المسيحية في حقبتها الذهبية من قسطنطين إلى هيرقل، وخصوصاً أهمية نجران (وبشكل أكثر تحديداً علاقة القرن السادس، وعشية ظهور الإسلام). لم يكن مكتوباً عندما تم استخلاص الاستنتاجات التقليدية السابقة، أي عن مدى تأثير هذه العوامل في القرآن حين ظهوره وانتشاره.

المواجهة وجهاً لوجه

بين بطريرك القدس صفرونيوس، والخليفة عمر بن الخطاب، أصدقاء أم خصوم؟

دانيال. جاي ماهاس

شكل كُر من استسلام القدس للعرب بما فيه مواجهة بطريرك القدس صفرونيوس (٦٣٤-٨) مع الخليفة الثاني عمر بن الخطاب (٦٣٤-٤٤) وبعدها المعروفة (وثيقة التعهد) الموقعة للبطريرك من قبل عمر على أنها وسيلة تضمن للمسيحيين ملكية أماكنهم المقدسة... هامشاً مثيراً للاهتمام، ورنه فصلاً قتيماً في العلاقات الأولى بين المسيحيين والإسلام^(١) وتتيح التفاصيل التاريخية في هذا اللقاء الفرصة للتركيز على الشخصيتين، ولتقييم العلاقة التي نشأت بينهما، على الرغم من أن هذا المشروع يحتاج للتأمل على ما يبدو.

نعمد ديناميكية اللقاءات بين الشخصيات المؤمنة، وخاصة شخصيات الأديان المتضاربة على الاستعداد الشخصي للقاءات والاندماج فيما بينهم، ونادراً ما تم تسجيل حدوث لقاء كهذا، وعلى المرء قراءة ما بين سطور اللقاء المكتوب، والسماح للمخيلة بملء الثغرات، ومن ثم، فإن إعادة بناء الاجتماع الذي دار بين الرجال الدين يمثلون الدين. كدراسة جمع القرآن. يتطلب جميع

(١) راجع دانيال جاي ماهاس، "البطريرك صفرونيوس"، عمر واستسلام القدس، و"معاهدة عمر بن الخطاب مع مسيحيي القدس" (الترجمة العربية)، في طبعة هادئة دجاني شكيب، وبرهان دجاني، سيرة الإسلام التاريخية على فلسطين في القرون الوسطى، بيروت، ١٩٩٤، ص ٥٣-٧١، و ١٧-٢٢ هيربرت بوس، "عمر بن الخطاب في أورشليم"، دراسات القدس في العربية والإسلام، ١٩٨٤، ص ١١٩-٧٣، "مظهر عمر كفاتح للقدس"، دراسات القدس في العربية والإسلام، ١٩٨٦، ص ١٤٩-٦٨.

كل الشطايا التاريخية التي يمكن استخلاصها، من الحجارة وسعف النخيل، ومن قلوب الرجال، وهو نوع من التشريع النمّي للسمات الشخصية. إن مكانة صفرونيوس، وموهبته الكلامية، ومكتبته الرائعة. انتاج حياته في دير القديس ثيودوسيوس. التي كانت منسوخة ومفسرة من قبل أجيال من الكتاب، وبشكل خاص، معاصره لأولى الفتوحات الإسلامية... جعلت منه تحديداً شخصية جدّاة ومصدراً تاريخياً مميّزاً.^(١) وخطابه، أو رسالة المصادقة التي أرسلها إلى سيودس الأساقفة القسطنطينية ضد انتخابه على العرش لبطريكّي في القدس عام ٦٣٤ م^(٢)، معبراً فيها عن خوف الحموع المسيحية وعن الفقر في الحياة الدنيّة التي واجهوها، وعن صدمته شخصياً من جميع الثورات البربرية غير المتوقّعة، وخاصة الثورات الإسلامية منها التي اجتاحت المجتمع المسيحيّ بوحشية صرفة ومن دون رحمة، وبشكل غير متوقّع، ἀδοκῆτως^(٣)... تُبْلَغُ عن مدى سوء تقدير صفرونيوس، والمسيحيّين المجاورين، وأيضاً قسطنطينية، والإمبراطور هرقل، للاضطرابات الاجتماعية والدينية التي كانت تختمر بين القبائل العربية داخل

^(١) هارن ر، ج هولاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون. دراسة وتقييم عن المسيحية، واليهودية، والزرادشتية، المكتوبة في بدايات الإسلام، برستون، ١٩٩٧، ص ٦٧-٧٣، وهناك عن صفرونيوس، راجع الدراسة الموثوقة من قبل كريستوف فون شوبورن، صفرونيوس القدس، Vie monastique et confession dogmatique، باريس، ١٩٧٢.
^(٢) ح. د. مانيس، طوروس، المجلد ١١، ص ٤٦١-٥١٠، والمجلد ٨٧، العمود، ٣١٤٨-٣٢٠٠.

^(٣) راجع PG، المجلد ٨٧، العمود، DC١٩٧.

وخارج المملكة العربية، و تدل أيضاً على التقنية العسكرية المفاجأة التي استخدمها عمر بن الخطاب في المرحلة الأولى من الغزو.^(١)

بعد بضعة أشهر من هذا الخطاب، وفي ديسمبر من العام نفسه ٦٣٤م وهو تاريخ مؤكد بأدلة داخلية،^(٢) أقام صفروبيوس موعظة الميلاد في القدس عوضاً عن بيت لحم.^(٣) وأعرب فيها عن أسفه لشعور المسيحيين بالقلق حيال السمر إلى بلد مهد المسيح للاحتفال بولادته، لأن المدينة كانت في أيدي العرب. وكان هذا في السنة الأولى لخلافة عمر، وهي كذلك السنة الأولى لحياة صفروبيوس الأسقفية، وأولى التجارب مع الفتوحات العربية؛ ومن ثم كانت تعريجاته ذات طابع معتدل نسبياً، وتعبّر عن أمله بأن يُجزم العرب في نهاية المطاف حين يتعرّز إيمان المسيحيين بالله، ويتعلل سلوكهم.

^(١) في الفتوحات الإسلامية الأولى، راجع، فريد إم دور، "الفتوحات الإسلامية الأولى" بريستون، ١٩٨١ والفز، كايج بيربطه والعروات الإسلامية الأولى كامبريدج، ١٩٩٢، ج. ٥. كوستاسيلو، "الفتوحات الإسلامية في الشرق الأدنى" كما كتبت في المصادر اليونانية من القرن السابع والقرن الثامن، بيربطه ٤٢، ١٩٧٢، ص ٣٢٦-١٥٧ دوالد آر هيل، إيه. لأحيان العدواني في أولى الفتوحات العربية، ٦٣٤-٦٥٦، لندن، ١٩٧١، هيو كيدي، التعبير والاستمرارية في سوريا وفلسطين في ذلك الوقت من الفتوحات الإسلامية، آرام، ١٩٨٩، ١. Histoire de la Palestine depuis la conquête، فيليكس ماري اسل، Tome II De la guerre juive à d'Alexandre jusqu'à l'invasion arabe Paris, 1952, Marnus Canard, L'expansion arabo-، d'invasion arabe London, 1974، islamique et ses repercussions.

^(٢) راجع شوبورن، Sophrone de Jerusalem، ص ١٠٣.

^(٣) إد. ه. بوسر، in Rheinisches Museum NF 41, 1886، ص ٥٠٠-١١٦، طبعة مكرونة، Religionsgeschichtliche Untersuchungen ١، بون، ١٨٨٩، ص ٣٢٦-٣٠.

أصبح الوضع بعد ثلاث سنين مزريراً أكثر، وذلك عندما قدم صغرونيوس موعظة عيد العطاس^(١) في السادس من كانون الثاني عام ٦٣٧ م، أي بعد سنين قليلة من هزيمة البيزنطيين في معركة اليرموك في آب، ٦٣٦ م، حيث سقطت دمشق في العام نفسه^(٢) واستسلمت أورشليم بعد بضعة أشهر، وذلك في شباط من عام ٦٣٨ م، وليس عام ٦٣٥ كما أكد بوس^(٣).

اقترح أبو عبيدة بن الجراح، الجندال الذي أجرى الحصار، إمّا اعتناق الإسلام، أو استسلام المدينة، ودفع الحرية مقابل تأمين السلامة لمواطنيها، أو الحرب والهريمة والدمار. كان الاعتداء العنيف على المدينة سيكلفها الدماء وعلى الأرجح اجتماع مقاماتها المقدسة.^(٤)

أمّا التجربة التي حاصتها المدينة حين دمرها الفرس قبل خمس وعشرين عاماً، فقد جعلت من حوض الحرب مع العرب مسألة غير مقبولة لسكانها، كما كان اعتناق الإسلام أو أي دين آخر غير مقبول أيضاً، وهناك شكوك حول معرفة كل من صغرونيوس أو معاصريه بالإسلام، سواءً بشكل

(١) إد، آ ببادربولس كيرامبوس، *Analekta Hierosolymitikes Stachyologias*، المجلد الخامس، بروسل، ١٩٦٣ (١٨٨٨)، ص ١٥١-٦٨.

(٢) في هذا الحدث، مع الإشارة إلى المصادر العربية، راجع دومر، الفتوحات الإسلامية الأولى، الفصل الثالث، ص ١٥٦-٣.

(٣) صغر من الخطب في أورشليم، ص ١١١-١٤، راجع أيضاً هريلايد، رؤية الإسلام، ص ٣١/٦٤.

(٤) المدن المسورة كانت للقوات والمدنيين والمهاجرين على حد سواء، ثلاثة من هذه المدن هي دمشق، القدس وقبصة مارياء. كانت ملاحاً للمهاجرين من القوات البيزنطية بعد هزيمتهم في معركة اليرموك. خلقت هذه التدفقات مشاكل للسكان المحليين، مما جعلهم يهجرون المدينة لاجتباب المرض ونقص المياه. وتظهر موعظ الملاد وعيد العطاس التي قدمها صغرونيوس حادثة الذعر لسكان المحليين في القدس، وتوغّل المهاجرين من القوات مدة العزو العربي، راجع كينج، بيزنطة والعروحات الإسلامية الأولى، ص ١٠٠-١.

عاماً أو مفصلاً، كذلك النوع الذي قلّعه يوحنا الدمشقي بعد عقود لاحقة^(١) ولكن حتى بالمعنى الأعم، فإنه تماماً كالمهرطقة المسيحية . لم يكن من الممكن قبول الإسلام من قبل لاهوتياً أرثوذكسياً حكيماً وقد استطاع صفروبيوس سابقاً وبسهولة الكشف عن المؤمنين بالطبيعة الواحدة المقنعين وثبني الإمبراطور دانيال جاي ساهس بتشجيع سياسيّ تسوية الطبيعة الواحدة، وهي بدعة فقهية عادتها بشدة، وكان ذلك لأسباب سياسية كتسوية وسط بينهم وبين الخلقيدونيين، كما اتبع البابا هونوريوس الأول (٣٨-٦٢٥) سابعه، بينما اعتنق بطريرك سيرج الأول القسطنطيني (٣٨-٦١٠)، وسابروس الإسكندرية (٤٣-٦٣٠). . الطبيعة الواحدة، وأخيراً كان العرش البطريركي الأنطاكي شاعراً في وقته، وهكذا وقف صفروبيوس في هذه المسألة الفقهية متميّزاً بكونه المؤمن الخلقيدوني الوحيد في أيامه، ولهذا فإنّ التحول عن الذين وخاصة بالنسبة لشخص غريب عن العقيدة السائدة، كان موضوعاً محسوماً وزيادة على ذلك، هو لم يعرف شيئاً عن المفاهيم والادعاءات الإيجابية التي زخرف بها الإسلام القدس، هل أنها المدينة التي قلّم فيها إبراهيم ذبيحته، والمكان الذي صعد منه محمد إلى الجنة مكان الحساب الأخير، والقبلة المكرمة الأولى لكل المسلمين كما يقول القرآن. (١، ١٧)

كان حيار الاستسلام ودفع الجزية مقابل الأمن متقدماً، من دون عدّه كعمل حيانية! وتمّ تسليم دمشق من قبل أسقفها أو ديرها، لخلد بن الوليد^(٢) وفي عام ٦٤١م سلّمت بطريركية الإسكندرية المدينة لعمر بن العاص،

^(١) دانيال جاي ساهس، يوحنا الدمشقي في الإسلام، ومهرطقة الإسماعيليين، لندن، ١٩٧٢
^(٢) راجع البلخدي، فتوح، وحياء يوحنا الدمشقي في ساهس، يوحنا الدمشقي في الإسلام، ص ١٧

وكانت خلافة عمر ناجحة للغاية من الناحية العسكرية، ولم يسمع المسلمون خصومهم باهدة إلا بشروط ثلاثتهم^(١)، لكن حتى مع كل هذا، فإن الخوف على ما يبدو ليس هو ما دفع صفرونيوس لتسليم أورشليم، بل المنطق الواقعي، وهو انعدام الدعم البيزنطي للمدينة المحاصرة وهذا ما جعل من المسألة أمراً ملحقاً وجب عليه التحرك بشأنه^(٢)، إذاً فقد احتار الاستسلام من دون الإدراك لجميع المخاطر التي قد تترتب على هذا القرار.

أحدثت العروات الإسلامية موجة جديدة من شهداء الكنيسة، وأعادت إحياء عبادة القديسين، مثل القديس المحلّي ستيفن^(٣). بعد استسلام القدس، أصبح صفرونيوس نفسه شاهداً على موت اثنين شهيداً من عرة^(٤)، وكان ردّ صفرونيوس على شروط أبي عبيدة هو الاستسلام، لكن لعمر شخصياً.

^(١) كايخ، بيربطه والفتوحات الإسلامية الأولى، ص ٢٣٩.

^(٢) عن هذا السؤال راجع دانيال ساهس، لماذا لم يدافع هرقل عن أورشليم ويقاتل العرب؟، *Parole de l'Orient*، ١٩٩٩، ٢٤، ص ٧٩-٩٧.

^(٣) كما تلاحظ أبييل، *Après la reddition de Jérusalem en février 638, dix d'entre eux sont décapités pour l'exemple devant les murs de la Ville sainte, assistés par le patriarche Sophroné qui recueille ensuite leurs dépouilles pour les ensevelir au lieu même sur lequel il fonda p. l'oratoire du proto-martyr Saint-Étienne*; *Histoire de la Palestine* 404.

^(٤) راجع الترجمة الثلاثة عن هبوليت ديلهايم، *Passio Sanctorum Sexaginta Martyrum*، *Analecta Bollandiana*، ١٩٠٤، pp. 289-307، في هذا المصدر الذي استُخدم لإعداده النظر في تاريخ وفاة صفرونيوس إلى ٦٣٩، راجع هوبلاند، رؤية الإسلام، ص ٥١-٣٤٧.

والأزمة المطروحة هي، ماذا كان المغزى من مطلبه؟ هل كان فعلاً رمزياً للتصدي لأبي حيدة المعتدي على المدينة المقدسة؟ أم كان لدى صفرونيوس بعض من المعلومات عن صفات عمر كشخص وكحاكم بما منحه سبباً ليثق به؟ أم كان هذا الموقف تعبيراً عن استقلاليته العقلية، وممارسته لنوع من السلطة في غياب أية صلاحية سياسية أو عسكرية؟ أم إنه اعتقد أن تسليم القدس يتطلب مراسم رسمية تليق بأهميتها وقديسيتها؟^(١)

لا يوجد دليل واضح من شأنه توفير الإجابة عن هذه الأسئلة، لكن كل ما سبق يشكك مريحاً بجعل من مطلب صفرونيوس شيئاً طليحاً تلقى عمر خبر طلب صفرونيوس أثناء وجوده في سوريا واستجاب على الفور لبصل إلى القدس راکباً على حمل،^(٢) ولا يوجد مصدر يتحدث عن خروج صفرونيوس من المدينة لملاقاة عمر، بل إن جميع المصادر تتحدث عن قدوم عمر إليها، حيث حثم في جبل الزيتون، والتقى البطريك، وفي هذا المكان تم توقيع استسلام القدس في شباط ٦٣٨ م^(٣) وشرع بعد ذلك بالدخول إلى القدس بما يبدو كالفتح، أو مراسم دخول رسمية.^(٤)

^(١) راجع شوبرون، ص ٦-٩٥.

^(٢) مسألة هذه المرات التي جاء فيها عمر إلى القدس ولاي غرضي هي موضوع النقاش بحسب إلياس بار شيعا، أصعب نصيب، دخل عمر أورشليم في ١٧ هـ جاء من المدينة إلى الخابية في الحولان في ١٦، أو ١٧ من عام ٦٣٧-٨ بعدد من الأسباب، أحدها إبرام المعاهدة مع أهل القدس، راجع Opus Chronologium، طعة إيريت، W. بروكس، جان باتيست شابوت، باريس، ١٩١٠، ص ١٣٣ (النص)، (الترجمة) ٦٤، أيضاً دور، العروات الإسلامية الأولى، ص ٢، ١٥١، ص ٢٨٦، ٣٢١، بمصادر ذات العلاقة.

^(٣) هل كان هناك مرحضان من توقيع المعاهدة ذاتها، واحدة في الخابية مع ممثل شعب أورشليم (المسيحيين ورتب اليهود)، وأخرى مع البطريك صفرونيوس؟ التماسيل لمنفعة بمرحل وأماكن توقيع المعاهدة مركبة ومتنافسة وتشير بعض من المصادر إلى أن عمر فارص على المعاهدة مع أهالي القدس في الحولان، بين دمشق والقدس حتى إن بعض من المصادر تحدها

ارتبطت تفاصيل ما بعد توقيع الاستسلام بالطبيب المثقف والبطريرك الملكي للإسكندرية أفتيشيوس، المسمى سعيد بن بطريك (٤٠-٩٣٥)^(١) مدوّنة الكرووغرافية المكتوبة بالعربية^(٢) مد آدم حتى عام ٩٣٨م، تناول بشكلٍ أوّليّ الأحداث التاريخية لكيسة الإسكندرية، وبشكلٍ سطحيّ مدة ثلاثين عاماً من الحكم الإسلامي؛ ومع ذلك فهي توفر معلوماتٍ مثيرةً للاهتمام وفريدةً من نوعها عن الأحداث التي عرّف (أفتيشيوس) عنها في منطلق مثل أبطاكية والقدس، وهذا توضيحٌ لكيفية تسجيل أفتيشيوس لهذا اللقاء سابق الذكر.^(٣)

على أنها معركة اليرموك، وأن الجلبية مثل مكابو للفرّاج، وإعادة تجميع لقوات المسلمين بين الحصارين الأول والثاني لدمشق. راجع دومر، الفترحات الإسلامية الأولى، ص ٢-١٥١، و ٢٨٧، ٣٢٢

^(١) راجع سلومود هونير، "مسلمو القدس ومسلمو في الإسلام المبكر" في دراسات التاريخ الإسلامي ولؤنسات، ليدن، ١٩٦٦، ص ٤٨-١٣٥

^(٢) عن أفتيشيوس راجع، مينييل بريندي، *Études sur Sa#Ed ibn BaârEq et se* (sources subs - ٤٥٠ Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Louvain, 69), ١٩٨٣، وهولاند، رؤية الإسلام، ص ٤٤٢-٣، لمعلومات إنجيلية أكثر وميدس ه. عريث، أفتيشيوس الإسكندرية عن الإمبراطور ثيوفيلوس وتخطيط لأيقونات في بيرطة خطه من الدفاع المسيحي في القرن العاشر، بيرطة ٥٢، ١٩٨٢، ص ٩١-١٥١ عن معنى اسم بطريك في المصادر العربية راجع، Jean-Claude Cheynet, "Notes vol I, Arabo-Byzantines", in *Αφιερωμα στον Νέο Σβορ-vo Rethymno. University of Crete, 1986, pp 147-52*

^(٣) أفتيشيوس بطريك الإسكندرية، إد. ل. شيكو، المجلد (٥١، ٥١)، بيروت، ١٩١٦-٩ ترجمة لاتينية في المجلد CXI، ١١٥٦-٩٠٧

^(٤) راجع، النص اليوناني عن هذه الرواية، بوكيليدس، "H-πισθεντ-ς-κκλησίας" Nea, "to-Άγίου Ταφου -νακαλυφθε-σα Άραβικη -πιγραφή H" pp. 262 8, at 263 4; also Eugenius Michaelides, ١٩١٠، ١٠ Sion συνθήκη το μαρ μπεν αλ-Χاتταπ κατά τους -ραβας pp. 499-504, a. ١٩٢٦، ٢١ Nea Sion, " -στοριογραφους

عندما فتحت باب المدينة، جاء عمر مع حاشيته وجلس على أنثرون كيسة القيامة، وعندما حان وقت الصلاة قال عمر للبطريرك صفرونيوس: "أريد أن أصلي"، فأجابه بقوله: "صل في المكان الذي أنت فيه الآن يا أمير المؤمنين"، فقال عمر: "لا أريد الصلاة هنا"، عند ذلك قاده البطريرك إلى الكيسة القسطنطينية [كيسة القيامة] وهناك قام عمر بمد حصيرة مصنوعة من الفس على أرض الكيسة، لكنه قال: "لا أريد الصلاة هنا أيضاً"؛ وخرج بعدها إلى حيث الأدراس التي هي بوابة الجهة الشرقية لكنيسة القديس قسطنطين، وصلى لوحده هناك؛ ثم جلس وقال للبطريرك صفرونيوس: "أيها البطريرك، هل تعلم لماذا لم أصلي داخل الكيسة؟"، فأجابه: لا أعلم يا أمير المؤمنين، فقال عمر: لو صليت داخل الكيسة، ستحسرها ولن تبقى لك من بعدها، لأنه بعد موتي، سيستولي عليها المسلمون قائلين: عمر صلى هنا! أعطني قطعة يرجامون لأكتب لك وثيقة" وكتب بأنه لا يجب على المسلمين الصلاة على الأدراس بالجماعة، لكن بشكل فردي، ولا يجب عليهم الحضور هنا للصلاة الجماعية، وأيضاً لا يجب مداؤهم لتجتمع من قتل المؤذن، وأعطى الوثيقة للبطريرك... بعدها عادر عمر لربارة بيت لحم، وحين اقتربت ساعة الصلاة، صلى داخل الكنيسة تحت المحراب العربي، الذي كان مريئاً بالموراينيك بالكامل.

كتب عمر وثيقة من أجل البطريرك، بأنه لا يمكن للمسلمين الصلاة في هذا المكان إلا بشكل فردي، واحداً تلو الآخر، ومن دون التجمع من أجل الصلاة، ولا يتوجب مداؤهم من قبل المؤذن، ولا يجوز تغيير أي بند مما ورد في هذه الوثيقة.

وثوقي صفرونيوس بعد استلام أورشليم بمنية وجيزة، من دون أن يترك أية ملحوظة تتعلق بذلك الظروف، أو عن مشاعره الخاصة؛ وكان تسليم المدينة المقدسة مهمة ونجربة مؤلة بالنسبة له، فمن غير المحتمل أن يكون ثوقي صدقة بعد شهر فقط، إن لم يكن أسابيع، وتم في وقت لاحق تحديد تاريخ وفاته في ١١ / آذار، ٦٣٨ م،^(١) وهناك سبب لهذا، لقد أثبت أنه كان مقاتلاً بكنياته وأعماله،^(٢) وهو الإكليريكي الوحيد في سوريا وفلسطين الذي لم يُرهق في قتال المسلمين، والذي حصل بمواجهته لعمر على ما يفيد المسيحيون في الأرض المقدسة.^(٣)

^١ هذا التاريخ غير مصوب حاليًا، راجع هولاند، رؤية الإسلام، ص ٥٠-٣٤٩. بما يخص شهداء حرة الستين (شباط، ٦٣٨) والعبادة الزعوية لصفرونيوس بهم، شوبرون غير تاريخ موت صفرونيوس لسنة بعدها، ٦٣٩، ص ٩٧، ١٣٦، عن الزعم من حجته غير المقنعة والأقل ادعاءً هي نظرية دافيد وود، بأن صفرونيوس مات سنة شهيد، وشهداء حرة الستين، واستشهد صفرونيوس أسقف أورشليم آدم، ١٥، ٢٠٠٣، ص ١٢٩-٥٠ لم يحدث في أي وقت أن تعاملت الكنيسة ببيروت مع صفرونيوس الذي تعده مذبذباً، على أنه شهيد، ومرشحة لا يمكن تجاوز أهميته طرحة ومكانة البطريك وميل الكنيسة لتعريه على أنه شهيد ثوقي بعض، وحصوله خلال مدة العروات المربة.

^{١١} Cf. كايي، بئرطة وأوائل العروات الإسلامية، ص ٢٦٥.

^{١٢} تصور المصادر اليونانية في فتح أورشليم علاقة مريبة من العرب تجاه المسيحيين، وذلك في بقائهم على القدس مسيحية كما كانت حتى ذلك الوقت، أما العهد المرحوم بن عمر و صفرونيوس فهو الحال في هذه القطة، والتسجيل اليهودي هو النمط الذي ترفضه غوتين، وتجعل من المعلومات التي تقول إن الخليفة عمر كان مرافق حكباء يهود معمولة شومو دي غونين، "القدس في المئة العربية (٦٣٨-١٠٩٩) كاتدرائية القدس ١٩٨٢، ٢، ص ١٧١ في الواقع، تم إثبات عمالية هذه المرافقة بكنيات غونين مع الفتح العربي، عاد السكان اليهود الدائمون إلى القدس بعد غياب مدته ٥٠٠ عام ص ١٦٩. ويظهر التسجيل أن الخليفة محمد الحياض مع كلا المجتمعين، وهذا يؤكد من سيوس و مصوص يودية حتى Cf. هولاند، رؤية الإسلام، ص ١٢٤ و ٤٤٨.

أما مدحصر بيان "أفثيشيوس" عن تاريخ لقاء صفرونيوس وعمره، والذي جاء بعد ثلاثمئة عام من الحدث، فقد يثير الشك في كونه جزءاً مطوّلاً من الأدبيات المسيحية لحماية حقوق المجتمع المسيحي ومقاماته على الأرض المقدسة،^(١) وعن الزعم من ذلك، فهو يصحنا صورة عن استعجاب فريد بين شخصيتين في أولى لقاءات المسيحية والإسلام وإن النقطة المحورية في لقاءهما هي حدث الصلاة، وهي عنصر مركزي في كل من حياة البطريرك، قديس الكنيسة ابراهيم، وثاني الخلفاء وأمرأ المؤمنين، البطل في حربه ولقدّيس في إيمانه، حتى إنه ليتمكن تسميته بولس المسلمين^(٢) وكل من الأحاديث المسيحية والإسلامية، تربط اسم عمر بالقداسة والتقوى والإحسان، وكذلك الأمر بالنسبة لاسم صفرونيوس، وهذا التساوي بالتحديد هو شيء مميز.

كان عمر مدركاً لأهمية الصلاة في حياة الكهنة والزهاد، فالقرآن يشي عن عبيهم {وَلَتَجِدَنَّ قَرَبَهُم مَّوَدَّةَ لُذُلَيْنَ ءَاتَيْنَا آلِهَيْنَ قَالُوا إِنَّا نَعْرِى ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيْنَ وَرُهْبَانَا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْكُرُونَ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ

١- دودولوس - كيرامبوس في كتابه *Analecta Hierosolymitikes Stachyologiae*، المجلد الرابع، بروكسل، ١٩٦٢ (١٨٩٧) ص ٤٠١ - ٥١٦، نشر تحريرها من البطريرك ٤٢٨ مسجلة من هذه الوثائق صورة إلى سلطات إسلامية مختلفة، بدءاً من محمد (رقم ١) ومعدوية (رقم ٢) *XX Παλαιαί Μεταφράσεις νικών ραβικ-ν τε κα- τουρκικ-ν* - *γγράφων περ-τ-ν Αγίων Τοπων*

^(٢) صورة موحدة وشاملة من عمر، راجع المقدمة "عمر بن الخطاب في موسوعة الأقصر من الإسلام، إيشاكا، نيويورك، ١٩٦٦، ص ٦٠٠. قد يوجد هناك بعض من الخط بين عمر الأول، وعمر ثاني في الأحاديث المسيحية والإسلامية المعروفة. سجلات (شريانية) (٨١٩، ص ١٥ و ٨٤٦) تُشي على عمر كرجل لطيف، ومملك أكثر رحمة من جميع الذين سبقوه، عن الزعم من أن السجلات ١٢٣٤، ١، ص ٣٠٧، تذكر أنه "اضطهد المسيحيين أكثر من الملوك قبله" راجع هوبلاند، رؤية الإسلام، ص ٦٢٥، ٨٤، وترجمته من السجل البيروني - العربية من ٧٤١ في ص ٦١١-٣٠، ص ٦٦٥، ٤٠.

أَعْيَهُمْ تَوَيْضُ مِنَ الدَّمْعِ عَمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ فَاتَّبَهُمُ اللَّهُ يَمَا قَالُوا جَعَلْتُ نَجْمِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ} "سورة المائدة الآيات ٨٢، ٨٥"،^(١) وأن هؤلاء هم

المسلمون بالمعنى العملي للكلمة، وهم الأقرب من أتباع الإسلام
كان الكاهن صفرونيوس في الواقع (قمصاً) وراهباً في الوقت نفسه
وقد نتساءل حول الانطباع الذي أراد عمر تركه لدى البطريك حين أذى
صلاته، حيث أن البطريك كان غير مدرك لأهمية ومركزية الصلاة في أوقات
محددة من اليوم في حياة المسلمين.^(٢)

كانت المبادئ والممارسات الأساسية للمسيحية في هذه المرحلة المبكرة
معروفة بشكل أفضل للمسلمين مما كان الأمر بالنسبة للمسيحيين.
ومن المثير للاهتمام النظرة التي وردت في مدونة أفثيشيوس، وهي أن
صفرونيوس هو من مدَّ سجادة الصلاة لعمر، ويبدو أنه لم يكن من الشعب
أبداً على صفرونيوس. الرجل الروحي. أن يفهم على الفور حاجة عمر
للصلاة، من دون الاستمرار والتحقيق معه عن تفاصيل تقاليده العقيدة، وكما
هو نفسه شخص راهد وروحي،^(٣) فقد عُذَّ أنه من الطيبي أن يصلح أي

^(١) سورة ٥ (المائدة)، ٨٢

^(٢) وهذه لصلوات والأوقات هي الصبح في الفجر قبل شروق الشمس، والظهر مباشرة بعد منتصف النهار، العصر بين الساعة الثالثة وخمسة بعد الظهر، المغرب بعد غروب الشمس لكن قبل الغلام، العشاء بعد ساعة من الغلام

^(٣) انضم إلى دير القديس ثيودوسيوس عام ٦١٩، بعد أن كان إلى حد كبير قد سافر مع أستاذه ورسله جون موشوس إلى العديد من مراكز الرهبانية في فلسطين، ومصر، وروم، وكان قد جمع الخبرات والتعاليم الروحية التي شكلت روحانيات برانوم، المدونة الشهيرة عن القصص

مكاني لعرض الصلاة، وقد عرض صغرونيوس بصفته رئيساً للبطريركية على عمر مكاناً للصلاة في كاتدرائته الخاصة كنيسة القيامة وكنيسة بيت لحم وتكشف رواية أفتيشيوس عن تفاصيل الحدث العملي هذا، فاستثناء صلاة للمجر، وصلاة العشاء المتأخرة، ومع الأحد بالاهتمام أنه وفقاً للرواية، فإن عمر عندما حان الوقت الصلاة الأخرى من اليوم نفسه ذهب إلى بيت لحم، وهذا يمكننا أن نستخلص أن الاجتماع في القدس كان قبل وقت صلاة الظهر أو العصر، وعلى أنه تقدير قبل صلاة المغرب، وعلى أية حال، فإن النقطة الأساسية في الرواية هي أن اللقاء حدث في وقت الصلاة، وحصل أيضاً تقدير مبدل لاحتياجات الصلاة ومتطلبات كل طائفة؛ وقد أورد أفتيشيوس في هذا السياق أيضاً موضوع تسليم الأختام، أو المعاهدة بالحقوق لصغرونيوس من عمر، مما حتم الاتفاقية بين الرعيمين.

عاد صغر إلى القدس عام ٦٤٤م لبدء منهج في الأبنية العامة، وذلك فيما يتعلق بالجوامع المخصصة لتكريمه تحت اسم المساجد العمرية على وجه التحديد،^(١) ومن الممكن أن العديد من هذه المساجد كانت كنائس بيزنطية سابقة تم تحويلها إلى جوامع، مرفقة باسم صغر تكريم له.^(٢)

الروحانية، والأمثال والمكاشفات. راجع دانيال ج. سامس، "المسلمون والعرب" في طبعة ليمون جون موشوس، بيرمطة ١٧، ١٩٩٧، ص ١٢٣-٢٨، لمراجع ذات صلة انتحابه على العرش البطريركي في القدس في سن متقدمة من الزراعة والشعب كان حدثاً مفروضاً عليه، كما أنه اعترف نفسه معجوراً لفقدان صاحبه الرهبانية التامة، PG، المجلد ٨٧، العمود ٣١٤٨، ٣١٤٩ B

^(١) ثيوفاني، "كروبيوجرافيا"، طبعة سي. دي بور، لايبزيغ، ١٨٨٣-٥، المجلد ١، ص ٣٤٢ قد توحي أدلة أخرى أن عمر عاد إلى القدس قريباً بعد مغابته مع صغرونيوس، حتى قبل وفاة البطريرك؛ راجع هويلاند، رؤية الإسلام، ص ٦٤-٥، لمراجع ذات صلة

^(٢) راجع، Phokylides، "H-πισθεν τ-ς-κυκλησίας"، ص ٢١٨

رواية أفثيشيوس عن اللقاء الذي دار بين صفرونيوس وعمر تبيح أيضاً ملحوظة أخرى وهي الإقرار المتبادل واستخدام الاثنين لصفتهم الرسمية التي تصف أكثر المظاهر أهمية بالنسبة للسلطة ونوع القيادة في كل من طوائفهما^(١)

كان عمر مدركاً أنه يتعامل مع بطريك، وكان صفرونيوس أيضاً مدركاً لتعامله مع أمير المؤمنين، وهو اللقب الذي اقترحه عمر أولاً، وإذا كان الحوار المذكور بين الاثنين تاريخياً، فهذه هي المادة الدلالية الأكثر إثارة للاهتمام والتي من الممكن استخدامها! وتظهر رواية إفثيشيوس القبول المتبادل بوصف لطبيعة السلطة الثيوقراطية التي تمثلها كل من الشخصيتين^(٢). ولكنها تظهر أيضاً إقصاء صمياً لبعضهما بعضاً، وذلك بالنظر لإشارته للعرب بـ "البرابرة"، وإلى أديانهم الجارية "سيف المسلمين" وإلى تصرفهم على أنه "متوحش" وبعض "فاخر" وحال من الروحانية^(٣).

قد يفتكر بها كانت عليه المشاعر الفعلية لصفرونيوس تجاه عمر كشخص، ومن ثم إذا كان هناك معنى لتسمية أمير المؤمنين بالنسبة له، أو كان هذا مجرد إحراء شكلي محتلط بقناعة عميقة الجذور في أن عمر يمثل محور

^١ راجع إثيريت سافاج، بؤابة إلى الجحيم، وهي بؤابة السماء، برستون، ١٩٩٧، ص ٢٦، م. ٥١

^(٢) استندت سلطة عمر على إنشاء المعرفة في قلب المجتمع - وهذا أمر متفق عليه ولا يمكن إنكاره - ومن أشهر للاهتمام أن عمر كان الأسودح الضمّي في مصادر العبادة بعد الرحمن ب، رسم، أول الرسمين، كونه الإمام المثالي. راجع سافاج، بؤابة إلى الجحيم، ص ٥٩، و ص ٨٩، والتلطف معها كانت موجودة ويتبع بها صفرونيوس

^(٣) رسالة اسمع الكسبي، المجلد ٨٧، العمود ٣١٩٧، وموعظة عيد الميلاد. يوسف، ص ٥٠٦-٧

الشَّرَّ . فإنه يبدو على أفتوشيومس الأصالة والصدق، والتَّمييز بين أفعال العرب التي كانت تثير استمثار صغروبيوس، وميزات شخصيته عمر التي كانت على القدر نفسه من الاستعرافية والحادية.^(١) وقَتْل أفتيشيوس، قدم ثيوفانس (٧٥٢-٨١٨) بتسجيل تفاصيل لقاء صغروبيوس مع عمر، نكته أضاف إلى قصته، معتمداً في الغالب على المصادر التريانية، وسجّل أنه في اللحظة الأولى من رؤية عمر، هتف صغروبيوس باستمثار: في الحقيقة، هذا هو الخراب الفاحش الحق في المكان المقدس، الذي تحدّث عنه النبي دانيال!^(٢) وكان مصدوماً من مظهر عمر الرث، المعطى بملابس متسخة من شعر الحمل، وقد عرص عليه أحد أثوابه حتى يتم غسل ردائه، وقد رفض عمر عرصه في البداية نكته قبل لاحقاً، ولا يذم أن البطريك الدلع من العمر ثمانية وسعين عاماً قد تأثر من المظهر المتواضع لعمر الخليفة والمحارب السابع من العمر ستة وأربعين عاماً.^(٣)

^(١) في تاريخ هذه المسيحية الشرقية مع لإسلام هناك العديد من الأمثلة عن الشهاج تحمير واحترام الإسلام على أنه عبديّ حقيقي لله من جهة وإدانة ورفض للسلوك الطائفي من جهة أخرى، وهناك حالة خاصة هي غريغوريوس بالامس (١٢٩٦-١٣٦٠) الرعيم الرومي المعروف، ورئيس أساقفة نسالوبيكي، الذي دعا رعيته إلى فرس التبجيل الإسلامي لله ورفض "البربرية" ذلك السلوك الذي احتجّزه وسلّكه الأتراك المسلمون. راجع دانيال ساهس، "الحوار والأسر" غريغوريوس بالامس (١٢٩٦-١٣٦٠) والمسلمون، نظرة من اليونانية لأرثوذكسية اللاهوتية ٢٥، ١٩٨٠، ص ٤٠٩، ١٣٦. فقرة، غريغوريوس بالامس في الإسلام، العام الإسلامي ٧٣، ١٩٨٣، ص ١-٢١.

^(٢) ثيوفانس، كروموجر فا، المحلّد ١، ص ٣٣٩ (في إشارة إلى دانيال ٢٧، ١٩، راجع ١ مكبيي ١، ٥٤ و ٦، ٧).

^(٣) اعنى عمر لإسلام وقد كان عمره ستة وعشرين عاماً، قبل أربع سنوات من الهجرة وذلك عام ٦١٨.

غير أن المسلمين احتفظوا برواية تخالف هذه التفاصيل حيث تقول رواية القرن الرابع عشر: إن المأمورين لدى عمر بدّلوا له ملابس التّكوب المتسخة التي كان يرتديها، وذهب إلى المدينة، لكنّ السّكان رفضوا حينها قبوله على أنّه الخليفة الحقيقيّ إلى أن عاد وغير ملابسه،^(١) وتمّ التّحفظ على اسم صغروبيوس، أو أيّ مسؤولٍ مسيحيٍّ آخر حفاطاً على مقام عمر.

ويؤكد ما سجّله ثيوفانيس الناقص الصّارح بين المعسكرين في التّاريخ البيزنطيّ، والصّورة المراد حفظها، ويضيف في الوقت نفسه، عرضاً آخر، ولمسةً إنسانيةً للقاء بين صغروبيوس وعمر. وتعود القصة في أصلها إلى مصدرٍ سريانيٍّ معروف، "نيوفيلوس من الرّها" (٧٨٥) والذي أصبح فيما بعد المصدر المستخدّم من قِبَل ثيوفانيس، ديوبيسيوس من تَل محري، وأعايوس من منج، للأحداث المؤرّخة بين عام ٥٩٠ و٧٥٠م^(٢).

وفي كلّ الأحوال، فإنّ التّاريخ اليونانيّ هو المتّكبر الوحيد عن الموضوع المستقلّ عن ثيوفانيس، أمّا تاريخ نيسفوروس، بطريرك القسطنطينيّة (٨٠٦-١٥)، الذي كتّب على الأرجح بين عامي ٧٧٥، و٧٨٧^(٣) فهو صامتٌ تماماً عن الواقعة بأكملها، على الرّغم من أنّ صمت الكاتب قد يُظهر موقف قسطنطينيّة نحو أصغر بطريركيّة سقطت.

^(١) راجع ر. عيد، و. د. توماس، في، انفعالات الإسلام و المسيحية في الحروب الصليبية، رسالة من أهل قبرص وابن أبي طالب، الرّدة الذمّتيّ، لندن، ٢٠٠٥، ص ٩١ و٩٢.

^(٢) راجع "هولاند ورؤية الإسلام" ص ٤٠٠-٤١٩ و٤٥٠.

^(٣) راجع سيريل مانغو، بيكودروس بطريرك القسطنطينيّة تاريخ قصير، النسخ، والنّسخة، والتعقيب، واشنطن العاصمة، ١٩٩٠، ص ٢٠-٢٧ الأدب في الإسلام في القرن السابع أمّ من القسطنطينيّة

وفي كل الماسسات تندو التقاليد المسيحية والإسلامية ككل غير متعارض مع جوهر وروح نسخة أفثيشيوس، التي سادت في أوساط المؤرخين والكروبوغرافين للمسيحية الشرقية؛ ويكرر نكتاريوس كريت، بطريرك القدس من عام ١٦٦٠ إلى ١٦٦٩، نسخة أفثيشيوس^(١) ويجعل دخول عمر للمدينة على أنه حاج بدلاً عن فاتح. قد يتمي هذا اللقاء بشكل أكثر إلى الثقافة المفارقة من التاريخ، ومع ذلك، ولعدم وجود أدلة تاريخية تخص المرحلة الرمنية الأولى بين المسيحية والإسلام، فنحن مصطرون (أو ربنا متميزون) لعرض أي من هذه الشرات من التاريخ على الأقل بأنها ظاهرة قد نَحْفُظُ أو نَحْو. عن طريق قوتها الدلائل التاريخية. وفي جميع الأحوال، إن قيمتها بالنسبة لتاريخ العلاقات بين المسلمين والمسيحيين لا يمكن إنكارها.

^(١) نكتاريوس كريت (١٦٦٠-٧٦) بطريرك أورشليم "Εκτομήτ-ς Ιεροκοσμικ-ς" Ιστορίας, أثينا (١٦٧٧)، ١٩٨٠، ص. ٢٨٢-٣.

التحول الأيديولوجي وتطور العرف الإمبراطوري في أعقاب انتصار الإسلام.

ديفيد أولستر

توسعت الإمبراطورية الرومانية في عهد جستنيان من طرف واحد من البحر الأبيض المتوسط، وخلال الوقت المسمى، ولأكثر من مئة سنة بعدها، عبرت حملة عسكرية كبيرة للإمبراطور من قسطنطينية إلى نيسالونيك،^(١) لكن على الرغم من أن اللومباردين، السلافين والفرانكيين كان لهم بعض من العسل في سيار الإمبراطورية في القرن السابع الميلادي، إلا أن العرب هم من حمل الإمبراطورية الضرر الأكبر معراجل، وهم الذين بقوا في عيون الرومانيين الخطر الأكبر الذي هدد وجودهم، والمسبب للعديد من الكوارث، وقد كان من صمها خسارة القدس وحصاران لقسطنطينية من العرب.

ولم يُعتر عن القوة التي مدت تعوق إمكانية الإمبراطورية على النجاة منهم بشكل أفضل من التطور الروماني، أو ربما لنقل: الخطاب السياسي البيزنطي، ولقد تكلمت وكتب في مكان آخر عن التأثير الأيديولوجي

^(١) انظر الوصف في ثيومانيس، كروموجراميا، طعة سي دي بور، ليرينغ، ١٨٨٣، ١، ص ٣٦٤ بشكل ملحوظ، هذا الإنجاز الأدبي، مقدم على أنه انتصار عسكري كبير، مما يشير إلى أن انتصار الآري هذه المعلومات كان نوعا من الإعلان الرسمي مثل الكثير من المواد التي تصف حملات هرقل، ويشير إلى العفر من المواد التي كان على البرويانها الإمبريالية القيام بها

للعروض العربية على التعريف الذاتي الروماني والخطاب السياسي، ولن أعاد
 الآن هذا النقاش، وما أود مناقشته هو التأثير الذي تركته الغزوات العربية على
 لدور الإيديولوجي التأسيسي لوراثة الإمبراطورية في القرن السابع، وتأثير
 هذه التطورات على الصراع الديني السياسي الكبير في تحطيم الرموز الدينية.
 وقتل المصطفى قدماً، أود توضيح بعض من المسائل المهمة الكامنة في
 هذا التحقيق، فمن الناحية الإيديولوجية هو مصطلح غير مناسب تماماً لمناقشة
 أواخر الخطاب السياسي الروماني! وذلك لأنه يحمل ضمناً نسقاً فلسفياً
 حديثاً. ولقد فصل هار جورج بيك تعبير "اللاهوت السياسي" عن
 الإيديولوجي، لأنه شعر بأن الخطاب السياسي البيزنطي يعيد باستمرار تعبير
 الإرث الخطابي لإنشاءات البلاغة الإغريقية، بطريقة مشابهة لطريقة تفسير
 اللاهوتيين المسيحيين لنصوص الإنجيل^(١) وهذه الكنوز الخطابية من
 اللوحات الكلاسيكية أو النقاشات الحداثية، كانت واسعة للغاية، وشاركت
 في احتوائها عناصر متناقضة أُنحت حيزاً كبيراً من الاستغلال السياسي، ومن
 ثم، فإن ما يدعوه بـ "إيديولوجي" هو أكثر بقليل، وهو من وجهة نظر أبعد من
 الاستغلال السياسي العابر لمجموعة من اللوحات الخطابية لتلبية احتياجات
 سياسية مورية؛ وفي هذا المعنى لم يكن هناك أية إيديولوجيا رومانية سياسية، و
 من ثم، هناك قدرة رومانية رائعة على القدر والمدح. ومن الناحية الأخرى،
 ظلت هذه البلاغة المتنافسة تنمق إلى حد ما في تحقيق افتراضاتها حول طبيعة
 الإمبراطورية: بأنها كانت عالمية، وقد تم اختيارها من الله لتحكم العالم، وأن

^(١) انظر هـ -ج بك، الجمهورية الرومانية. Vom Staatsdenken der Byzantiner، ميونيخ، ١٩٧٠، ص. ١١-٥

الاباطرة العاضلين كانوا القناة التي بعث الله من خلالها البركة للإمبراطورية،
بينما الاباطرة الأشرار جلبوا غضب الله وعقابه.^(١)

ويمكن للمرء بهذا المعنى المحدود، أن يتحدث عن إيديولوجيا
الإمبراطورية الرومانية التي خضعت لإعادة بناء الخطابات باستمرار لتحقيق
احتياجات سياسية معاصرة، والتي حافظت على بعض من الأسس الجوهرية
التي وحدث تعبير استطرادية ماضية ومتغيرة

وتتعلق النقطة المسهجة الثانية بدور المسيحية في الخطاب السياسي
الروماني، وبالنسبة لبعض من العلماء، فإن المسيحية تمثلت وحدة روحية
مستقلة توفق المقام التاريخي والسياسي. وأما لا أعتقد مع هذا التقييم؛ بل عوضاً
عن هذا أود القول إن هناك مسيحية مُتَّجَّة ومُحدَّدة من سبقات تاريخية، ومن
الواضح أن اللاتينيين، والسطوريين، والبريطانيين المؤمنين بالطبيعة الواحدة
كانوا متميزين، لكن كان هناك تطور كبير في كل من هذه الأعراف.

والمسيحية البرطية في القرن الثامن. قرن تحطيم الرموز الدينية كانت
حنياً. مختلفة جداً، سواءً دينياً أو عقائدياً عما كانت عليه في القرن السادس
وأساب هدد وهذا ما أمل بيانه. لها علاقة بإعادة تعريف السلطة المسيحية التي
وجدت سبباً لها في الغزوات العربية، باحتصار فإن ما أمل إثباته، هو تأثير
وقع الغزوات العربية في حطانات المسيحية الرومانية للسلطة الإمبريالية،
الذي كان مصحوباً بالتحول المؤسسي لوراثة الإمبراطورية التي عزز مزاعمها
لكهنوتية كل من المذهبية والشعائرية، وفي نهاية المطاف فإن مشكلة تمثل هذه

^١ انظر دانييل أوليفر، امريخه الرومانية، استجابة المسيحية، والبناء الأدبي لليهودية، ميلادعيا،
١٩٩٥، ص ٣٣

الظروف التنبؤية تمكّن الأباطرة من ادعاء سلطة كسيّة لتعرض القیود على العلقوس المسيحية.

واعتمد المسيحيون بسرعة وسهولة الخطاب الروماني الطائفي، ومفهوم أن النصر الإمبراطوري يقع على عاتق البركة الإلهية التي يكفلها بفضيلة الإمبراطور الذي منحه النصر بنفسه.

في أعقاب حصر ميليفيا، في القرن الرابع تبني الأسقف ورجل الحاشية الملكية "يوسايوس" تقليد النصر الروماني ليبرهن على أن المسيح هو إله النصر الأعظم! وعلى مدى ثلاثة قرون بعدها، وعلى الرغم من تزايد تداعي المراعيم الإمبريالية بالنصر العالمي، بقي المسيحيون الروم مصرّين باعتدال على استيلائهم على حطاب القوة العسكرية والرعاية الإلهية، وينصّ نصريح جستين على أن الحفاظ على سلامة الحكومة يعتمد على أمرين: القانون وقوة السلاح، وأن كلاهما بحاجة للأحر بشكل دائم، لأنه كما تخصص الشؤون العسكرية للأمن عبر القانون، كذلك يُحفظ القانون بقوة السلاح، وهذا يختلف قليلاً في الروح عن توصيف "قيرغيل" للحكم الروماني، وقد أدرك جستيان أيضاً، أن نجاح السلاح الروماني يعود إلى فصل الله: "نعجز حقولنا عن التصوّر، وأستنا من التمييز عن مدى الامتنان والشكر لربنا الله، يسوع المسيح...."^(١)

في الواقع إن هذا يتجاوز جميع المعجزات الموجودة على الأرض، إن الله الجبار تكرم الآن من خلالنا من أجل جلالته واسمه، بأن تحررت إفريقيا بعد

^(١) كوربوس يوريس سيپليس، الدستور، طبعة. P. كروجير، المكورة. برلين، هام ١٩٧٣ المقدمة

وقت قصير ونالت حريتها [من المخربين] الذين كانوا أعداء كل من الجسد والروح.^(١)

على الرغم من ذلك ميز بقوة بين السلطة الكنسية والإمبراطورية، وشرح جستنيان في روايته السادسة: "إنّ هناك هبتين عظيمتين منحتهما رحمة الله من السماء: الكهنوت، والإمبراطورية، فالأولى تخدم الأمور الإلهية، والثانية تترأس وتدير الشؤون الإنسانية"^(١)

إنّ الفصل الحادّ بين الكيسة والدولة من قِبَل أحد أشدّ المتطهّرين المتحمّسين البيزنطيين للشؤون الكنسية، لا يُظهر حدود القوة الإمبريالية كما هو واضح، بل إنّ الاتفاقيات المقبولة هي التي استوجبت حدوث هذا، وقد تمّ تعقيد السياسات الكيسية من قِبَل موقف الأباطرة المحرف، أمّا الموضوع الخاصّ الذي طالب به قسطنطين (أسقف أولئك الذين من خارج الكيسة) فإنه لم يستمرّ بعد وفاته، بحيث تدخلت الإمبراطورية تدخلاً مباشراً في الأمور الكيسية، وبحاصّة العقائدية منها، ونادراً ما نجحت، بل إنّ تدخلها أدّى في أكثر الأحيان إلى نتائج عكسية، خصوصاً بعد مجمع خلقيدونية، حيث توسّع الشقّ بين الطيّعة الواحدة والطيّعتين، وكان التدخل الإمبراطوريّ في الأمور المذهبية فشلاً بحدارة، وقد أساء كثيراً إلى الوضغ السياسي.

وتصريح زينو "Henoticon"، واختراع أنستاسيوس لطقوس التريساكيون (التقدّسات الثلاثة)، وتعريف جستنيان الواسع لصيغة الأرثوذكس، من الشيوياشية إلى الأرثوويودكتية، تلقت انتقادات من جانبي النزاع كليهما اللذين استأثروا من التدخل الإمبراطوريّ في الشؤون المذهبية. وتنقّصا السياسة أنّ الأباطرة تجاوزوا هذا الحدّ النظريّ لسلطتهم، فساروا ليس فقط صدّ مشاكل التطبيق والإجماع، بل تحكّموا أيضاً بالخطابات

^(١) Novellae، طبعة د شول / ع كرول، المكرونة، برلين، ١٩٦٣، ص ٥-٤٤

السياسة لثائدة التي لا تُسبح أفعالهم، والتي تسمع بالتفاف مع سلطتهم، إذا ما استخدموا لإمكانيات المادية لمرض مشيتهم على الكنيسة.
قد يمتلك الإمبراطور القوة الإمبراطورية لترهيب الكنيسة وإخضاعها، لكنه يفتقر بشدة إلى السلطة الكهنوتية لقيادة الكنيسة إلا كراخ لها أو كلور ملو
أحر.

وحد هذا التقسيم للسلطة الرمية والروحية تعبيراً له في التماثل البلاغي للقوى السماوية والأرضية، وهو التماثل الذي أظهر الإمبراطور على أنه فرض إلهي حالت لبظام إلى السهل الديوي، وهو أمر شائع للمعية، كما صرح هناك من تتويج أناستاسيوس. يا إمبراطور السماء، امنحنا إمبراطوراً على الأرض.^(١) ومن المسموح جداً. أن يكون إمبراطور كتيودوسيوس مملوحاً؛ إسبانيا منحتنا إلهاً يمكن أن نراه.^(٢) ويمكننا أيقونياً رؤية مثل هذا التشابه في اللوح المردوح ابربريني من القرن السادس، وهو الذي يصع الصورة الملكية في حط مباشر مع الإله، ويصع صورة الإمبراطورية بين الخانة السماوية والأرضية؛ يسما يترأس المسيح الخانة العليا، الإمبراطور معدود كمتصر عسكري، يسحق أعداء المسيح في الخانة السفلى، يسما أعداء الإمبراطور المحمي إلهياً مبطلون

^١ de ceremoniis aulae byzantinae، ريكسي جاي. يون، ١٨٣٧، ٢، ص ٤٢٤-٥
هذه لمسألة بين السماء والأرض شائعة للمعية، وتعود إلى المصور اهلستية، ه. هجر، Reich der neuen Mitte Der، ص ١١٩، ه. هجر، Proomion، ص ١١٩، ه. هجر، christlichGeist der byzantinischen Kulture، ص ١١٤، W Gottkaiser und Kaiser von Gottesgnaden، "Sitzungsberichte"، Enßlin، philhist derbayerischen Akademie der Wissenschaften، ص ١٩٤٣،

ص ٦٦
"Latinus Pacatus Drepanus، مديح الإمبراطور ثيودوسيوس، R.A.B. Mynors، أكورد، ١٩٦٤، ٥، ٤

أو راكمون باستسلام في أدنى خانة؛ ولارتكاز المسيح بشكل مباشر فوق صورة الإمبراطورية يعطي انطباعاً للمشاهد بأن المحاكم السماوي يشرف ويرعى النصر العسكري للمحاكم الأرضي في الأسفل، ولم يكن هذا التمثيل الفني الثاني عن الإمبراطورية جديداً بل لقد تم توظيف هذا الأسلوب منذ ملوك الهلنستية، نكر الكتاب الكسيتين كانوا أكثر ميلاً للحرص حيال تحديد قيود هذا التزييف اندي مدحته المحكمة، وبالتحديد، عندما تم بحرية توظيف جميع الرخايف الهلنستية من فن التمثيل الثاني، كان أولئك الكتاب الكسيتون، ميالين لتجنب اللغة التي تتمحور حول المسيحية، والنسب لهذا مفهوم؛ فقد مالوا إلى الحد من حطاب الأسقف المسيحي لتطويع حوار مافس للسلطة. وقد أوضح غريغوريوس سوس ناسريارينوس قائلاً: "يُصور الإمبراطور على أنه الله، كما يُصور الأسقف أيضاً على أنه المسيح"،^(١) وقد استغل الكسيتون هذا التمييز للطعن بطريقة غير مباشرة بمراعم السلطة الملكية على الكبة، وقد هتف الأساقفة في مجمع حنفيدوية لمواصفات "مارقيان" قائلين: أنت تخدم الإيمان، يحرسك المسيح الذي تمجده، أنت تقوي الإيمان الأرثوذكسي، نور العالم، أيها الرب أنت تقف حارساً."^(٢) كان الإمبراطور يحمي ويكرم خدام للمسيح، لكن لا يتدخل في مجال سلطتهم، أي في صوغ تعاليمهم المنهجية، فقد نسب سوزمن على سبيل المثال لثالثينيان الاعتراف بأنه لم يكن له دور في الاتهامات المنهجية لقوله: أنا مجرد شخص عادي، ولا يمكنني النظر في هذه المسائل من كتب، لكن

^(١) انظر، جاي ستروب، "مصطفى ايكوبوس كوبيوس تمثيل لجلالة الإمبراطور المسيحي الأول، أودان دوبارتون أركس، ٢٩، ١٩٦٧، ص ٤٤-٥٥.
^(٢) إي. شواربر، Acta Conciliorum Oecumenicorum، برلين، ١٩٣٥، ٢٤، ٤٧، ص ٤٣٤.

دعوا الكهنة الذين يملكون السلطة على هذه الأمور، يلتقون متى شاؤوا.^(١) ومع ذلك فإن الأباطرة الأكثر عدوانية كـ "جستيان" وظف المذاهب كحام له ليشق طريقه في الخلافات العقائدية عن طريق ادعاء سهل، هو أن الطريقة الوحيدة لحماية المذاهب الأرثوذكسية هي أن ينشرها بنعمه!^(٢) لكن مع عصف النظر عن كيمية استعمال الأباطرة للمذاهب، فقد استعملوها بشكل متسلسل، وبقي التوصيف الذاتي الملكي والتدخل في الشؤون الكنسية مرتبطاً بها، لكن ليس بالضرورة أن يكون صادراً عنها، وهكذا، فعل الزعم من أن الإمبراطور الأخير القديم كان الممثل الأرضي لله، كان في الواقع انعكاساً لصورة الله على الأرض. وقيل الكتاب المسيحيون تقريباً من دون قبول هذه الصيغة. وعن الزعم من ذلك فقد حججوا السلطة الكنسية عن الإدارة الإمبراطورية! وقد حمت سلطة الأباطرة الكنسية، ومن ثم تجددت المسيح عبر خدماتهم للأساقفة، لكنهم انتفروا للمصلاحيات التي تحوّلهم إملاء العقائد على الكنيسة، وأوضح أساقفة مجمع خلقيدونية كيف أن "الإمبراطور أحضر معه أولاً الجيش النقي

^(١) استشهاد في طيبة ف. دفوربك، المسيحية المبكرة والبريطانية الملحة التباينة. الأصوات والخلفيات، واشنطن، DC، ١٩٦٦، ت ٢، ص. ٧٨٨

^(٢) انظر D أوبستر، "جستيان، المذاهب والكنيسة"، Byzantinoslavica ٥٠، ١٩٨٩، ص. ٦٥-٧٦. لم يكن الجهد الأكثر تصحياً بما يخص التمثيل المسيحي للإمبراطورية معاجناً من قبل يوسابيوس في ثورته الأولى على انتصار المسيحية. وزيادة على ذلك، مزح قسطنطين أيضاً عن حالة الوضع الكنسي أكثر من أي إمبراطور بعده، وأنه من المعري أن يلاحظ التواء هذه الانتماءات المذهبية والمؤسسية وبالتأكيد، فقط انتقل الأباطرة في وقت لاحق على نحو متزايد بعيداً عن الأسودج القسطنطيني من السلطة الكنسية بحرف النظر عن الأسلوب الضارح، بلدي فرضوا به إرادتهم على الكنيسة

لمعاربة الشيطان، حينها منه الله بالحصانة من كل خطأ^(١) وتحقق نصر الإيمان بقيادة البابا.

كان واجب الإمبراطور ضمان السلام والاستقرار لمساعد الأساقفة على الشاخص، لكن صوغ العقيدة كان من حقوق الكنيسة، وذلك في أعقاب مجمع حلقيدونية والسام، ومن ثم عندما يصدق الإمبراطور على قرارات كنسية أو استشارية، فهو يطق قوة الدولة لعرض عقيدة الكنيسة، وقد أوضح جستان أن قوابله كانت فقط أداة للتنفيذ، بقوله نحن الذين أنشأنا قواعد محكمة، لراحة المقدس، ويعود للرسل الكنسيين اختيار العقيدة المناسبة للملنيين،^(٢) وكان هذا السياق الكهنوتي الخاص بالإمبراطور. مع الاستثناء الملحوظ لقسطنطين. الذي قبل عنه: إنه كهوتي دعا البابا ليو الأول مارقيا لاستئصال الهرطقة بقوله: يجب على الروح الكهنوتية والرسمية النقية الخاصة بك أن تنهض لتتال ثواب العدالة ضد الهرطقة.^(٣) وكان الدفاع عن العقيدة وليس صوغها يقع على عاتق الدائرة الإمبراطورية، لكن في الحقيقة، كان يمكن للأباطرة صوغ العقيدة تدرجاً بحمايتها.

كان الشيوخ الذي نشأ بين الكنيسة والدولة غير واضح وغير مدروس بعناية، وذلك كما توضح بعض من الأسودجات من الاقتباسات، لأن السلطة العملية للإمبراطور على الكنيسة. عبر سلطته السياسية والعسكرية. كانت

^(١) Acta Conciliorum Oecumenicorum، ص ٥٥٣، Novellae، المقطع ١، ص ٨-٥٧.

^(٢) Novellae، المقطع ١، ص ٨-٥٧.

^(٣) Acta Conciliorum Oecumenicorum، ص ٩٦.

كثرة الفعل، وكثيراً ما تدخل الأباطرة في الشؤون الكنسية، خصوصاً عندما قسّم جدر "طبيعه" واحدة الكنيسة.

عزّر اعتماد الحاجة التأسيسية لكيّة ذات "طبعين" للدعم الإمبراطوري تدخل الدولة في الشؤون المذهبية بشكلٍ أكثر مع النتائج الهائلة عموماً، ولكنّ الإنشاء المؤسسيّ الثاني بدأ في تحويل الصورة الإمبراطورية، بما أثر أيضاً على المنصب المحتل للإمبراطور داخل الكنيسة، ولقرّ النصور التأسيسيّ للإدارة الإمبراطورية المصّ اللاهوتيّ الشويّ، أنّ النظام واندمج يعتدل بالتركيز على شخص الإمبراطور عوضاً عن التركيز على العبادة لمدينة ولما يقرب المتني عامٍ لم يذهب إلى المعركة إلا إمبراطور واحد، وحدث لاستعادة عرشه بعد أن فقد سيطرته على قسطنطينية؛ وكان على خطاب النصر أن يركّز على أهمية كره الإمبراطور لفراق جدران قسطنطينية الأمانة! لكنّ خطاب النصر بقي قائماً؛ ولو لم يذهب الأباطرة إلى المعركة لكان بقي من الضروريّ نسب النصر لهم ونتيجةً لذلك فإنّ النصر يعود للصلاة والتقوى الشخصية، وقد كسب ثيودوسيوس الثاني المعارك عبر الصلاة، وازداد امدح ل نظامه الرهبانيّ، ليس فقط لصورته كإمبراطورٍ مسيحيّ تقويّ، بل بكونه فاعلاً متصراً أيضاً.^(١)

سحلول القرن السابع، رعم الإمبراطور هرقل أنّه ليس في استطاعة الدور الأرجواني، والصّولحان، أو السلطة تسخير القوة كما تعمل ممارسة

^{١٠} انظر مناقشة الأدلة والآثار المؤسسية والبلاغية لهذا التطور في ديفيد أولستر، *الهرطقة الرومانية*، ص ٣٠

التقوى لأنها فضيلة طبيعتها.^(١) و تتحلّى بوصف إعادة البناء هذه للصورة الإمبراطورية، في التطور الإمبراطوري بين القرنين الخامس والسابع، معونات القرن الخامس عسكرية إلى حد كبير، وتقليدياً فقد حُنُون عهد ماركين وفالتيان الثالث من الأباطرة المسيحيون الأكثر ورعاً، وإخلاصاً، وبصراً، وحملوا الأعباء والجلالة الأبدية.^(٢) وتلقى الأباطرة كلاً من الألقاب الدينية والعسكرية، لكنهم كانوا أكثر ميلاً لإبراز الألقاب العسكرية على العملات النقدية، وكان الشعار الأكثر شيوعاً على وجه العملة هو "رَبَّنَا أَغُسْطُسُ الْأَبَدِيُّ" وكان الشعار الأكثر شيوعاً على الوجه الآخر المعاكس "نَصْر أَوْغُسْطُس" [أَوْ رَبَّنَا أَوْغُسْطُس]^(٣) ويعود تاريخ الشعار المعاكس إلى القرن الثالث.

وقبل وقت طويل من قسطنطين، كان للشعار المعاكس دلالات عسكرية واضحة، وذلك على الرغم من أن النصر كان مفهوماً بوصف بأنه بسبب مشيئة إلهية في حين أن الإمبراطور كان يعدّه ذاتياً تقيّاً، وكانت التقوى مفهومة بشكل عام في التقاليد الرومانية على أنها الأداء السليم للواجبات المدنية التي تحافظ على علاقات جيدة بين الدولة والقوى العليا، وأن هبة النصر هي نتيجة الاحترام المسبق للقوى الإلهية. وخلال القرن السادس عشر، تلتقت كلمة "التقوى" مريداً من الأهمية، وكانت دلالة على البر الشحصي. في حين أن

(١) ليوس اليوناني الروماني، طبعة ك. رجاريا فون لبيشال، والطبعة المكرورة دارمستاد ١٩٦٢، ص ٣٦، كان منسوخاً في هذه الرواية ظهور جوان ياسيليوس الإمبراطوري لأول مرة.

(٢) معجم المسكوبية، ص ١٣ - ١٤.

(٣) انظر آر. بيسجر، كاتالوج العملات البيزنطية في مجموعة دياربون أوكس وفي مجموعة ويتنور، واشنطن العاصمة، عام ١٩٦٦، ص ٢٨٠ - ١.

التقوى من الإمبراطور كانت بالمعهوم التقليدي تعني الحفاظ على واحات المواهب نجاه الأله أو المسيح، وبدت التقوى الداتية للإمبراطور أنموذجاً رائعاً أكثر من مقد التقوى المسيحي^(١)، وكانت دروة هذا التطور في العوانات نسي عوان "المؤمن بالمسيح" من قل هرقل، بيها ظهر هذا العوان أحياناً في لقرن السادس، وحاء لبهيمس على الألقاب الإمبراطورية بعد اعتياده الألقاب.

في الواقع وفي الفوايس، حل محل عدد كبير من ألقاب لتصر جرميكوس، بريسيكوس، سارماتيكوس، وما شابه من هذه الألقاب. التي هيمنت على الوثائق القانونية للإباطرة السابقين^(٢)

ورثها كان السبب الذي دفع هرقل لتبني مثل هذا التعبير، هو وضعه المثلح، والحرب ضد بلاد فارس تحولت إلى اختبار للحماسة المسيحية، وليس لمجرد الرومانيين، لكن في عام ٦٢٩م فإنه من الممكن أنه شعر بأن الله استجاب بثناء المكتوب حلف عملته العفوية "الله مع الرومان" وبالتأكيد، يبدو الانتصار على الفرس جلباً في أدب عام ٦٢٠م. ليس فقط في مراجع

^١ تم خط هذه الظاهرة الخطائية التي تحولت في اللغة اللدنية للتقوى الداتية، منذ مدع طوبية من قبل أو برينجر، Die ostromische Kaiser-und Reichsidee، أحمد طبعه دارمشتات، ١٩٥٦، ص ١٤٥، ورثها لم يتم التأكيد عليه بما فيه الكفاية من قبل العلماء اللاحقين عوضاً عن بطيحه بالتصير كما فعل ترينجر، من الممكن للمرء أن يسعى نحو عوامل تأسيسية أكثر دسوية

^(٢) انظر Ius Graeco-Romanum، ص ١٩، ٤٥، ٤٠، ٣٦، ٣٣، الح من الواضح أن الوثائق القانونية لا تحت بأي شكل من أشكال شعارات النصر في السافات الأدبية وسلاخة لأخرى. عن العكس من ذلك فهي تريد من التركيز على الشعارات الإمبراطورية العسكرية المشرفة، انظر جي رويشر، Onoma Basileas. Studien zum offiziellen Gebrauch der Kaisertitel in spätantiker und fruehbyzantinischer Zeit، ص ١٩٧٨، ١٠١، ٢٣.

المحاكمة مثل جورج يسيديا، أو سجلات بامكال، لكن الكتاب سيعتبرون قريباً المثالية، لإمبراطورية مثل ماكسيموس المعترف، أو صغروبوس. كمكافئة لله خاصة للرومانيين لتوتهم وإحلاصهم^(١)

الأزمة الكبيرة للحرب الفارسية الأخيرة، والهزيمة المحيرة من قبل العرب التي تعنتها سريعاً، مسحنا خطابات النصر مؤخراً في تلك المدة القديمة، وأحدث معها أيضاً التركيز على النصر الإمبراطوري والقوة العسكرية بل حتى القدرة الرومانية الملحوظة على تجاهل الوقائع السياسية، لم نستطع تجاهل الدمار الذي تبع انتصارات الإسلام حين نُشرت الرسومات الخطبية، إضافة إلى أن هذه الكوارث أثرت بشكل مباشر على شرعية السلالة هرقلية، وأرجعت هيمنة الخطابات في أواخر العصور القديمة سبب الهزيمة إلى نقيصة الإمبراطور؛ لكن نجاة السلالة الهرقلية لمئة عام، جعلت هذا التفسير مستحيلًا بالنسبة إلى المصادر الحكومية، وذلك هل الرغم من أن مصادر المحيط استعلت هذا التفسير للهزيمة على نطاق واسع، ونسبت سبب الانتصارات العربية إلى الزواج المحرم بين مارقينا وهرقل؛ واستمرار النجاحات العربية إلى الإيمان التوحيدي لكونستانس الثاني. في محاكمته بتهمة الخيانة، ألهم ماكسيموس المعترف بنشر الرأي القائل: ما دامت سلالة هرقل في العرش لن تتم هزيمة العرب أبداً.

^{١١} انظر تعليقات و. إي. كاتيجي، هرقل إمبراطور البيزنطة، كامبريدج، ٢٠٠٣، ص ١٩٢، الذي يصف الانتصار على الفرس على أنه "ديني" بقدر ما هو عسكري. من الشعار الشاسي، انظر (على سبيل المثال)، ب. هريسون، كالج العملات البيزنطية في مجموعة مومارتون أوكس ولي مجموعة ويمور، واشنطن العاصمة، عام ١٩٦٦، ٢٠٢، ص ٤٣٧.

في ظل هذه الظروف، كان من الضروري على المحكمة أن تطور خطاباً سياسياً يتحدى هذا الإرصاد التقليدي للهرطقة، و أن تصنع أساساً جديدة لشرعية السلالة الإمبراطورية.^(١)

وهكذا، فمع انقراض الثروات الإمبراطورية سرعية، استبدل خطاب النصر بخطاب التحديد الإمبراطوري، وأصبحت الهرطقة الآن من ضمن خطة الله الأهم لتجديد الإمبراطورية بعد عقابها من خلال العرب، وعقاب الرومان على خطيئتهم الجماعية. ومن أجل التحديد، لم تعتمد الخطابات الإمبراطورية على الشريعة الملكية الهلنستية، بل على الأسعودج الملاحي في الإنجيل، وتحديدأ عن أسعودجات الكريستولوجي. إضافة إلى ذلك، بدأ البيزنطيون خلال القرن السابع بنشر رمز أحروي لشرح الأحداث بطريقة غير معتمدة سابقاً.

كانت هذه الطرة التاريخية هي التي عرمت انشاق السوءات في القرن السابع وكانت نهاية التاريخ من قبل الصدفة بالنصر النهائي واستعادة الإمبراطورية، ولم يطور أدب القرن السابع تعبيراً كاملاً عن تكوين السوءات الإغريقية، إني توجه إلى تلك العوامل المتعلقة تحديدأ بإصلاح الإمبراطورية، وهذا كان الشغل الشاغل للمعاصرين، ومن ثم، تعدد بكثرة استحدم الصور الأحروية في أدبيات تلك الحقبة من كاتب إلى آخر، ولم تجد انتشاراً مطعياً حتى بداية القرن الثامن، وذلك عندما تمت ترجمة رؤيا ميثوديسوس-الرائف من السريانية إلى اليونانية. ومع ذلك أتاحت الغزوات العربية بالتأكيد لسعي إلى

^(١) لوحات النظر المتعلقة للمعاصرين عن صعود العرب، انظر أوليستر، هرطقة انزومانية، ص ٣٦

مصوص كرؤيا ميشوديوس التي هيمنت على العصور الوسطى، والنبوءات اليهودية، ووصفت مجموعة من الأحداث المعاصرة في البنية الخطابية السردية لنبوءات دانيال وحزقيال، وذلك لتنتج النصر على العرب، إن لم يكن في المستقبل القريب، فهذا سيحدث على الأقل في نهاية الزمان؛^(١) وكلها عظمت معاناة الإمبراطورية، كان أكيداً أن هذه الكوارث هي من الله، وكان تحالفاً ألا تنجم عن الإمبراطورية مع خطة الله العظيمة لتحقيق النصر الروماني في نهاية المطاف.

تصمّنت رؤيا ميشوديوس-الرائف . اليونانية قدخلت مباشرة من الله لتفادي الخطر العربي. وهكذا، فإن ما نجده في وثائق المحكمة التي ستعرضها باختصار، هو ليس عرضاً تشيئاً مطلقاً، لكننا سنجد صورة تربط الإصلاح الإمبراطوري بحكم المسيح الألفي للإمبراطورية، مع ارتباط الأباطرة الرومان بهذا الحكم. وهكذا سارت هذه الصورة الألفية جنباً إلى جنب مع التعاطف الإمبراطوري، ومع السلاعة الكريستولوجية من خلال الربط المباشر بين الإمبراطور والمسيح بهذه المناسبة الألفية.

إذا لم يكن النصر العربي السبب الوحيد في التطور الثوري التأسيسي لبريطة في القرن السابع، بل كان السبب في التطورات الثورية كامناً في الكور الخطابية التي استخرجها البيزنطيون للتعبير عن التحذيرات التاريخية والمؤسسية في القرن السابع الميلادي، وزيادة على ذلك، فقد كانت هذه الصور

^(١) انظر جي بودسكالسكي، Byzantinische Reicheschatologie، ميونيخ، ١٩٧٢ و W براونليس، Endzeitvorstellungen und Lebentrost in der mittelbyzantinischen Zeit (9. Jahrhundert)، (Poikila Byzantina ١١)، بون، ١٩٩١، ص ٩-٦٢.

الأنموذج الخطابى للدولة والإمبراطور الذى بدأ في وقت لاحق من القرن التاسع، ليسمح بإعادة صوغ الأباطرة لخطاباتهم الشرعية بطرائق جديدة، وأن يصنعوا لأنفسهم مراعم مؤسسية جديدة في نهاية المطاف.

ومن الواضح أن هذا الخطاب يُظهر تعبيراً في الاستراتيجيات الخطابية للشعريف الإمبراطوري ولكن كان من الصعب جداً قياس إلى أي مدى يمثل هذا الاعتماد الخطابى الشعائري، التحول المؤسسي في القوى الكهوتية للإمبراطور، فالمصادر لهذا نادرة للغاية! لكن لابد من أن العديد من الأباطرة بدأوا اعتماد خطاب النشاط الكهوتي، ومن الصعب كل البعد افتراض أنهم تصرفوا كالكسّيس ومع ذلك، فإن المصادر من عى القرن التاسع حتماً، تلتصق إلى تصاعيد في المراعم الكهوتية الإمبراطورية. ولا يوجد أحياً قيمة جنية مصادر؛ ففي القرن التاسع والعاشر مثلاً، سجل "سيرت النسطوري" وصف التتويج العرفى للإمبراطور "فوكاس" الذى أذاه الأساقفة الثلاثة الذين مسحوه، ومن المشار إليه أنهم احتفلوا بالقداس معه،^(١) ومن الواضح في هذه الحالة أن المؤلف لا يعرف شيئاً عن التتويج الروماني، وبسهولة استبدله من تنصيب أسقفى إلى تتويج إمبراطوري! لكن المصدر النسطوري الآخر المعاصر "سجل عبيد" قد يكون قيماً أكثر، فقد سجل أن الملك العارسي شوسرويس

^{١٠} في التاريخ النسطوري، تتويج سيرت، ترجمة I شير، (4 Patrologia Orientalis)، باريس، ١٩٠٧، ص ١٨-١٩.

أحاب عندما سُئل إذا كان يحشى قوة هرقل، بأنه هو "الله" لا يخاف هرقل الذي هو مجرد كاهن لأنه سمع بأن هرقل قد تلقى التّرميم.^(١)

يمكن القول مرة أخرى، إنها ليست حقيقةً حرفيّةً بهذا التأكيد، لكنّ الخط بين الكهنوتيّة والإمبراطوريّة في هذا المصدر الشرقيّ النّسطوريّ باتّحديد، هو ما يستوقنا وهذا الاختلاط لم ينشأ في مصادر سريانيّة أو يونانيّة، لكنّ المصادر السّريانيّة الغربيّة سجّلت نوعاً مختلفاً من الرّبط بين الكهنوتيّة والإمبراطوريّة في أعقاب الحرب الفارسيّة، وبحسب "ميخائيل السّرياني" فقد حاول هرقل المشاركة في المناولة في كنيسة الطّبيعة الواحدة في إديسا، لكن عندما اقترب من المذبح، رفض الأسقف المحليّ مناولته لأنه لم يحرم الخلقيدونيّة، فغضب هرقل وقاد الأسقف إلى الخارج، واستهمل اضطهاد أتباع الطّبيعة الواحدة،^(٢) مجدداً تاريخيّة القصة الأقلّ أهميّة من الدّلالات عن صورة هرقل في الشرق. قد تكون هذه التّصورات متناصّلة من سياسة هرقل الكنسيّة في الشرق، حيث أطلق مشروعاً طموحاً جدّاً لتوحيد الطّوائف المسيحيّة في الشرق. الملكيّين، والطّبيعة الواحدة، والأرمن. وقام بخطوة غير متعدّة بالتّفاوض شخصيّاً مع الطّوائف والمؤسّسات لتحقيق هذا الهدف، ومد أن أعلن قسطنطين صيغة "هومو أوسيان" في نيقية لم يُقدّم أيّ إمبراطور بشكل مباشر على المشاركة في المفاوضات المذهبيّة مع المعارضين الكنسيّين، وكان الأباطرة السّابقون يستخدمون الوسطاء أو المؤسّسات الكنسيّة في مثل

^(١) Die von Guidi herausgegebene Synsche Chronik (في تولدنيكه Abhandlungen der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien) ميّنا، ١٩٩٣، ص ٢٨.

^(٢) ميخائيل السّرياني، التّجالات، ترجمة، ح. ب. شابوت، باريس، ١٩١٠، ص ١١١-١٢.

هذه الموضوعات الحساسة، مهما كانوا يسعون لتوحيد المذاهب في الكنيسة، حتى إن جستيان اضطر لاستدعاء المجلس المسكوني ليشترع إدانته لأوريجانوس والفصول الثلاثة.

وقررت الظروف المريرة لانتصار هرقل على الفرس، وحجته في الشرق مع صليب الحق، الصامة السياسية للقيام بمثل مهمة شخصية كهذه، واستعمل رموز الصليب المسيحية بكل معنى الكلمة لتعريب مسقطه في المجاز انكسبي، وعندما دخل إلى القدس مع الصليب قام بإزالة شعاره الإمبراطوري، على الرغم من أنه من غير الواضح تماماً على أي نوع من الشعارات اعتمد^(١) ومن دون التوسع في هذه النقطة كثيراً، يبدو أن هرقل كان يحاول إعادة تشكيل الصورة الإمبراطورية بعودته مع الصليب، فهل يمكن القول. إن هرقل استعمل الصليب وبصره على الفرس ليعزز اعتماده كمفاوض مباشر في المسائل المذهبية؟ وهل كان هذا هو مصدر الشائعات في الشرق حول الوصع الكهوتي المفترض لهرقل؟.

لا يمكن الإجابة عن هذه التساؤلات بشكل حاسم، ولكن من دون شك، فإن هناك نوعاً من الكاريزما الكهوتية المفهومة للمحكمة، حيث إنه بحلول وقت الخليفة الذي عقب هرقل، كان الادعاء بأن الإمبراطور هو كاهن، قد تم تأسيسه.

إن قيمة وأهمية هذه المصادر مفتوحة للجدل، وليس لدي أية رغبة في الخوض فيها بعيداً جداً، لكن هناك أدلة لا جدال فيها على أن كونستنس الثاني،

(١) انظر كايحي، هرقل، ص ٦٠٢.

حليمة هرقل التالي، قدّم الادّعاء بأن الإمبراطور كان كاهناً أيضاً. وفي محاكمة حياة ماكسيموس المعترف، قال الادّعاء: إنغريغوريوس بن فوتيسوس، ممثّل الإمبراطور في إيطاليا، ذهب إلى حجرة ماكسيموس في روما لإقناعه بقول الرّموز التي أوجسها كونستانس الثاني عن الطّبيعة الواحدة، وأكّد على أنّ للإمبراطور يملِك الصّلاحيّة ليصدر الرّموز لأنّه كان كاهناً، وقد نفى ماكسيموس هذا بشدّة مؤكّداً أولاً أنّ الأباطرة مسحوا للكهنوتية الحق في إملاء المذاهب، لذا لا يمكن للإمبراطور أن يكون كاهناً أبداً. فقط هؤلاء الدين يؤدّون الأسرار هم الكهنة، وأنّ الإمبراطور كان مقسماً مكانياً وروحياً عن الكهنوتية.

طرح الأباطرة الأوامر والمراسيم، الواحد تلو الآخر على المذهب الذي يفصلونه، قائلين بوضوح: إنّ التّسمي وتحديد العقائد الأرثوذكسية للكنيسة الجامعة يتمي إلى الكهنة. وأنت تقول "ماذا إذا، أليس كلّ إمبراطور هو مسيحيّ وكاهن؟" وأنا قلت: "هو ليس كذلك! فهو لا يقف على المذبح، ولا يرفع البرشانة قائلاً: "الأشياء المقدّسة إلى المقدّس".^(١)

وتابع ماكسيموس ليفصل كافّة القوى الشعائريّة والتّربّيّة التي افتقر إليها الإمبراطور: المعموديّة، والتّرسيم، والمسح. كان ماكسيموس بحسب معايير القرن السادس حتّى على حقّ، لكن من الواضح في منتصف القرن السّابع أنّ المحكمة قد طرحت هذا الادّعاء من السّلطة الكهنوتية للإمبراطور، ومن غير الواضح إنّ كان قد تمّ هذا بمبادرة شخصيّة من

^(١) Patrologia Graeca، المجلد ١١٧ انظر تعليقات جاي. هالدون، يرسطه في القرن السابع تحوّل النّفاة، كامبردج، ١٩٩٠، ص ٢٨٥.

كونستانس، أو أنه كان يمثل ما أسلمه جده هرقل، لكن ما هو واضح أنه تم توجيه تهمة الخيانة لماكسيموس لكرانه لوضع كونستانس الكهنوتي، وما يوضحه هذا الحوار، هو التعاريف المختلفة للكهنوت التي أصحرها كل من ماكسيموس والمحكمة ونسبة لماكسيموس، فإن الكاهن لا يعرف العقيدة فقط، بل يقدم القداس، وكان هذا الاختصاص الأخير هو الذي يحير ما سبقه، إلا أن المحكمة عرفت بسهولة الكهنوت المحض من حيث تحديد العقيدة، ومن الواضح أن كونستانس لم يرعم القيام بالقداس، لكنه رعم لدفع عن الزمور، هنا شعر كونستانس أو الساطقون باسمه، بضرورة الحصول على مكانة كهنوتية، فقد كان حشمتهم وجلل الطبيعة الواحدة هو المشكلة التي أثرت على الإدارة الإمبراطورية لقرون، وفي ضوء الأزمة العربية، شعر كونستانس بضرورة إنشائه لمطالب غير عادية للسلطة لفرض إرادته

ما يقال مجدداً، هو أن أساس وحجم المكانة الكهنوتية نكوستانس الثاني عبر واصحيز، لأن المصدر تقدم دلائل أكثر بقليل فقط من هذه المدحوظة الوجيزة من محاكمة ماكسيموس. ولوء الخطأ، فإن من الصعب تتبع هذه التعبيرات في الخطابات التيامي بعد عام ٦٣٠م، ذلك لأن المصدر انيوباية فقيرة جداً، وفي الواقع إن أكثر مصادرنا اليوباية شمولاً عن القرن السابع وأواخره، هي مدونات المجمع المسكوني السادس، وهي مفيدة بشكل خاص لاحتوائها على الكثير من المواد من المحكمة مسوبة إلى قسطنطين الرابع. وسواء كتبها بنفسه أم لا، فهي أفضل مصادرنا لتقييم البناء الذاتي الخطي للمحكمة في التسعيات والثمانيات من القرن السادس، ولم يكن

للمجمع المسكوني السادس أدنى شك في أن الإمبراطور استحوذ. أو على الأقل رعم هذا. على بعض من المكانة الكهنوتية.

تستعمل رسائل قسطنطين الرابع التوقيع الرؤيوي الذي اجتاحت الأدب اليوناني في القرن السابع: نحن نمتنى كرجال، لكن الله يأمر كل الأشياء حتى نهايتها الأخيرة، لأنه يعلم ما الأفضل، وهو يقود شذائنا إلى نتيجة ناجحة^(١) ومثل ما عانى المسيح للمجد، هكذا أيضاً تكون الإمبراطورية، وما هو أهم، على الرغم من معاناتها، أن الإمبراطورية لم تتخل قط عن محبة ورعاية الله، ولقد عانى كل من الإمبراطورية والمسيح، إلا أن عملية الخلاص لم تتوقف.

لا تدعوا الوثنيين والمراطقة يسخرون منا، لا تدعهم يأخذوا أراضينا ليثبتوا بها في وجهنا، لأنه كما عانى من خلعت الإنسانية للإنسان، وتعرض للإهانة كظهور لإلهنا، في هذه الحالة لم يكف عن القيام بالأشياء ليحقق السلوان لذاته.^(٢)

وهكذا يمكن للمرء أن يرى كيف ربط قسطنطين مصائب عصره بالمهنة التي تعرض لها المسيح، ومع توقعه بانتصار الإمبراطورية في نهاية المطاف، والتجديد بناء على هذا النموذج الكريستولوجي. إلا أنه لم يتم توظيف هذا النوع من الخطاب السياسي قبل العروات العربية، وقد ينظر بعض

^(١) Sacrorum Conciliorum nova et emphissima collectio، جاي ماسي، البندقية، ١٧٦٨، العمود ١٩٦.

^(٢) مانسي، العمود ١٩٧، ترينجر، Reichsdece، من ٧٦-٧٧، وبلغت الانتباه إلى (اللاحق) الشهيد الإمبراطوري، أرمع بملك، كقيامه المسيح، لإظهار علاقه انتصار المسيح في القيامة كأمودح للمور الإمبراطوري.

لإقرار المحكمة بأن أعداء روما سيقعون ويسحرون من اضطراب
الإمبراطورية.

كانت الإقرارات من هذا النوع شائعة خلال القرن السابع، ومطورة إلى
شكل خطابي بطلب المغفرة والمعونة من الله، وكان رجاء القرن السابع هو أن
تكون روما في المستقبل المكان الذي يعود إليه المسيح ليخلص شعبه الروماني.
وكانت الإمبراطورية مطهرة مادياً من مظاهر الإمبراطورية التي ستصبح
عليها، وعد عودة المسيح مستبعد الإمبراطورية الأرضية مع نظيرتها السماوية

تم هذا التعبير في اللهجة تعبيراً أعمد في التماثل ما بين الحكم السماويين
والأرضيين وتريد في التماثل الفصل بين السماء والأرض إلى أماكن متباعدة
من الحكم من قبل الله ومثله الأرضي، ليصبح اتحاداً بين السماء والأرض
[الإمبراطورية هي المكان] الذي أنشأ فيه المسيح كنيسة كما لو كانت
مصر، وكامبراطور كني [pambasileus] فهو يوجه عرش الإمبراطورية
والصولجان الذي وضعه في أيدينا، كما لو كان صخرة عالية قاهرة، شيء أباحه
المخلص مع الأب والزوج القدس كمعهد سرّي
[mystikenhomologian] به وبيننا، شيء مركب من السماء والأرض،
بحيث من خلاله كما لو كان الطريق الوسط، يستطيع التمدد إلى حافة الدولة
للسماوية لتتحد مع الإمبراطورية الأكثر سماوية^(١)

كانت الإمبراطورية أكثر من مثيل للسماء، بل كانت منصبة إلى نظيرها
انديوي من خلال معاهدة سرية بين الإمبراطور والمسيح، والأهم هو أن

^(١) مسي، الممدود، ٦٩٧

الإمبراطور لم يعد مُرسلاً لمجرد تنظيم عالم فوضوي، بل أُعطي دوراً مباشراً في عملية الخلاص: كما انضمت السماء إلى الأرض، كذلك انضمت الإمبراطورية إلى الكنائس. فمن خلال الإمبراطورية ارتفع الرجال إلى السماء وعادوا للتوحد مع المسيح.

يُعَدُّ هذا التأويل عن العلاقة بين الكنيسة والدولة غير عاديٍّ، ومختلفاً جداً عما كان قبل مئة عام، حيث حكم المسيح كلاً من الأخير ككاهنٍ أعلى، وأسبق كإمبراطور، ومن ثم، مشاركة المسيح المباشرة في حكم الإمبراطورية النديوية أدت بشكل متزايد إلى تمثله كحاكم مساعدٍ مع الإمبراطور. وقد أوجد هذا الانصهار بين الحكم الأرضي والسمائي طقوساً يُعَبَّرُ عنها بعد قرونٍ عدة في "كتاب المراسم" الذي يصف المناسبات التي يتم فيها تقديم العرشين: واحد للإمبراطور، وآخر للمسيح المشترك بين الحاكم الأرضي الإمبراطور الديني وحاكمه المساعد المؤثر.^(١)

تم اعتماد الانصهار بين الأرضي والسمائي خطيباً في كتابات قسطنطين الرابع، وفي البداية تحولت الخطابات الموازية السابقة إلى خطابات ألفية عن سليل المسيح الذي يحكم الإمبراطورية.

ولتعزيز الواضح عن اتحاد المسيح مع الإمبراطور، في المصادر الخطابية بعيداً كل السعد عن تلك الملكية الهلستية التي قام جستيان وغيره من الأباطرة الأواخر القدامى باعتمادها، وكان البناء الخطابي القائم على اتحاد الإمبراطور

^(١) تريسنجر، Reichsidea، ص ٣٢-٣ لا يوجد أي دليل على أن مثل هذا العرش المزدوج قد استخدم في القرن السابع الميلادي، على الرغم من أن الاعتقاد السائد لتعدد الأباطرة وهو سائد في القرن الخامس والسادس حتى جعل من السهولة تصور المسيح على أنه الإمبراطور الأعظم، وأعيد المفردات والأيقونات التي تجمع بين الأباطرة.

والمسيح مستوحى من أكثر المصادر منطقية لاتحاد مثل هذا، وهو ليثورجي،
وكانت العلاقة بين الإمبراطور والمسيح "ميثاقاً سرّياً" تشارك به المسيح
والإمبراطور.

وصفَ تعبير "الميثاق السرّي" بشكل شائع العلاقة بين المؤمن والمسيح
المعبّر عنه في "سرّ القربان المقدس" وهو النموذج لاتحاد المسيح مع المسيحي.
وقد كان على حدّ علمي . من البادر جداً تطبيق هذه الصيغة على الإمبراطور
والمسيح، وكان هذا موحوداً مسبقاً في التقليد الهلستي الخطابي للتائل الثاني؛
وقد جعل استخدام مثل هذه الصيغة الحدود بين الأرضي والسمويّ،
تماماً كما فعل في سياقه الشعائريّ، وتتم بيان حكم المسيح المشترك، ووظف
التعبير الشعائريّ الخاصّ باتحاد الإمبراطور مع المسيح ليعزّز خطاب التائل
المسيحيّ الذي رسمه قسطنطين الرابع لتشريع سلطته:

لأننا نسمى لأن نحلّ نبالة النعمة عبر تبنيها [huiothesian] داخلنا،
ولأننا نرغب في تقليد المسيح، الذي يتوجنا ويدرك كلّ الأشياء في داخله، يا
رب، نحن نرغب في تحقيق الاتّفاق والسلام لدولتنا المشتركة المحبّة للمسيح.
ربط قسطنطين "الشائبة المسيحية الإمبراطورية" مع مشاركته في سلطة
المسيح عبر "تبنيّه" واستخدام قسطنطين لتبني المسيح المقدّس ليس بالشيء
عبر العاديّ ككلّ بالنسبة للحطابات الإمبراطورية، لكن أود أن أقترح أن
استخدامه هنا لم يكن مستمداً من المعجم الخطابي الهلستي، الذي يشير إلى
اعتماد الملك كإله من بين دروع الألهة، بل عدّه مستمداً من المصطلحات
الطقسية للمعمودية.

وإضافة، تعبير "الميثاق السري" ^(١) كان أيضاً جزءاً من الخطاب الشائع المستخدم للتعبير عن اتحاد المسيح بالمسيحي في سرّ القربان المقدس. وقد جمع قسطنطين بين هذين التيارين التلاعيين الشعائري، والتثنيي، وذلك عندما أعلن:

"بهذا الإيمان نعيش ونحكم، ونأمل يوماً ما بأن تشارك الحكم مع الله،
الإمبراطور الراعي [to sumbasileunto sumbasileuein] وندهو بأن
نقف في المقدس ونراققه." ^(٢)

كان الانطباع الذي رسمه قسطنطين انطباعاً شعائرياً من جهة، بحيث يكون الكاهن مع المسيح خلال القربان المقدس، وأداة الاقتراح مبدئياً في أن الحاضر القوي الذي معه صفروبوس وماكسيموس للتصوّف الشعائري خلال القرن السابع، قد يكون لعب دوراً جيداً في توظيف هذا الخطاب من قِبل المحكمة، والأهم هنا، هو الردّ على اعتراض ماكسيموس على كهنوتية الإمبراطور. ولو لم يقف الأباطرة على المذبح خلال القداديس الذنوبية، لكانوا وقفوا في النهاية على المذبح مع المسيح، ليس فقط كإمبراطور مساعد لهم، بل ككاهن! ومن الجهة الأخرى، ترفع هذه الصورة عن ترابط الإمبراطور والمسيح معاً في الطقوس الترتية... التوقعات المستقبلية عن استعادة الإمبراطورية التي يشارك فيها المسيح بشكل مباشر كإمبراطور للإمبراطورية المتحدة.

^(١) ماتي، العمود. ٧١٣.

^(٢) ماتي العمود. ٧١٢.

وحللاً لمجامع المسكوية الأربعة السابقة التي لم يشارك فيها الإمبراطور مباشرة إلا لافتتاح أو ختام المجلس . كان قسطنطين الرابع حاضراً كمشارك في معظم الجلسات، وذلك كسابقه قسطنطين الأول الذي حمل نفس اسمه؛ زيادةً على ذلك دعا الأساقفة قسطنطين الرابع لرئاسة المجلس، لأنه "من غير السهل أن تُحمل الأمور الدنيوية والروحية معاً في وِثاق، لكن من السهل تقسيمها وجعل الأمور الروحية بعيدة عنها".^(١)

تجاوزت سلطة قسطنطين الأمور الدنيوية لأنه نفسه لم يكن دنيوياً، وعزّ تقسيمه الحكم مع المسيح، مُنح قسطنطين حصّة في الأمور الإلهية، أي العقيدة، تماماً كما وهب المسيح حصّة أعظم في حكم الأمور الدنيوية وحارب مع المسيح ضد أعدائهم المشتركين في كلا المجالين المادي والروحي:

"قسطنطين، أنت تنظم العالم عبر الأرجوان، وأنت متوج بالإنسان، أنت متوج بالكامل في الحالتين، لن تقوى أبواب الجحيم على حكمتك الأرثوذكسية، إلهك يخلصك، يربطك بعظمته، من جهة يُسقط أعدائك، ومن جهة أخرى يبني النعمة لما يخلصك".^(٢)

كان تنويع قسطنطين المزدوج في كلّ النواحي المادية والروحية جزءاً من تقليده المسيحي، مع استخدام المجلس صورة تحطيم أبواب الجحيم، والصورة المشتركة للقيامة، للتعبير عن حكم قسطنطين كإمبراطور. وزيادةً على ذلك، فإن دور الإمبراطور كمعرّف للعقيدة كان ملازماً لدور هذا التقليد المسيحي، وأصبحت تقوى قسطنطين الشخصية التي

^(١) ماسي، العمود، ٦٦٠.

^(٢) ماسي، العمود، ٦٦٨.

عظمت أهميته كفضيلة إمبراطورية، مستخدمة لادعاء قسطنطين الشرعي بأنه صاع العقيدة حساً إلى جيب مع الأساقفة، بل إن المجلس أعلن تقواء ما الشيء الأكثر ملاءمة من أن ترتب أمورك الخاصة بك وفقاً لتقواك؟^(١) إضافة إلى ذلك، ارتنطت تقواء تدرعه لرئاسة المجلس، وفي نهاية المطاف ارتبطت بحقه في التصرف كحكم للعقيدة:

"التقوى، ما نخضع به نحن [المجلس] لله الحي الحق كجسد واحد وقلب واحد، هي مصدر سلام الله، وهذه الأشياء ليست من صنع الرجال أو بسببهم، لكنها من الرب المخلص، تلتقأها من النعمة الإلهية التي تبقى على كل الأمور الدنيوية الأخرى، لتتناسب مع قمتك الكهنوتية الإلهية".^(٢)

وهكذا كان اعتراف المجلس بأن قسطنطين حكم من قمة كهنوتية مثل خروجاً حاداً عن آخر الممارسات العتيقة السابقة! ويمكر القول عن الأباطرة: (إنهم كهنة) بقدر دفاعهم عن العقيدة، لكن كما أشار ماكسيموس، فإن الأباطرة لم يملكوا حقاً صريحاً بتعريف العقيدة، والتأكيد على أن القدرة على تحديد العقيدة وضعت بين يدي الإمبراطور عبر السلطة الإلهية... تجاوز بشكل كامل الشروع الحريص للكنيسة والدولة التي نشأت منذ القرن الرابع؛ وقد جعل قسطنطين مراعاة صريحة عندما كتب: "إذا رغب أحد بأن يكون الأول بين الجميع، دعوه يصبح كاهناً"^(٣) وفي نهاية المجلس، قام بتقديم قراراته للبطاركة كما لو أنها من صمعه هو، وقد قل المجلس بعدها صرع قسطنطين لدوره عندما كتبوا للبابا قائلين: "لأننا كنا بقيادة قسطنطين، وهو

^(١) مانسي، الممرد. ٦٦٠.

^(٢) مانسي، الممرد. ٣٤٩.

^(٣) مانسي، الممرد. ٣٥٨.

المتحكّم الإلهي، قما بالتعاون معه بطرح خلال المراطقة^(١) ولم يعد قسطنطين نفسه أحد أعضاء المجلس فحسب، لكنّه زعم بأنّ المجلس قَبِلَ صوغه للمذهب تحت رئاسته:

"تصرّفنا بما يمكّنتنا من المشاركة بما هو أكثر مناسبة لنا، ووسّعنا بصيرة فهمنا، بالحكمة وبإدراك الله، مع هذه الأشياء وحدها، وهكذا تحرّرتنا من التشويش عبر صلواتنا طويلة الأمد، لأنّ روحه منحنا الرؤية الواضحة النقية، ولهذا نعلم أنّه علينا أن ندعو معاً حين الكنيسة، نحن ندعو الكهنة لتتبع الحقيقة... لأننا لم نعمل هذه الأمور، بل بعناية حكمتنا عليها نيابة عنه، وأهملنا عن كلّ هذا بفهم واحد، ولسان واحد، بما آمنا به من جهة ونطقنا به من جهة أخرى".^(٢)

والحقيقة هي أنّ قسطنطين ادّعى بأنّه تلقى وحيّاً مباشراً من الله عن العقيدة الحقّ، ودعا المجلس للتصديق على إحصائه الحكم العقائدي. وبدلاً من الذهاب إلى الله عبر الكنيسة، كما فعل أسلافه، لجّح قسطنطين بقوة بأنّ الكنيسة ذهبت إلى الله من خلاله، وتمّ منح الحقّ للإمبراطور بالتدخل بشكل كافٍ في الأمور الكهنوتية وفي تعريف المذهب، وقام المجلس بعرض الوضع الإمبراطوري الجديد بضمّ جستنيان كأحد المحوّلين عقائدياً من ضمن مجموعة من الصلاحيات العقائدية.^(٣) وسجّح قسطنطين بتوسيع تعريف الكهنوت، بحيث صار له الحقّ في صوغ العقيدة من دون خاصيّة اللّيئورجي وأن يوفّر للإمبراطور منصباً كهنوتياً.

(١) مانسي، العمود. ٦٤٨.

(٢) مانسي، العمود. ٧٢٢.

(٣) مانسي، العمود. ٤٣٠.

وعلى الرغم من أنه كان هناك بعض من الملحوظات الجديرة بالذكر.
و بناءً على أن هريمة الإمبراطور من اللعار تمت خلال المجلس، وكانت
مخرجةً محدداً. فإن المعارضين من كل أعضاء المجلس في قسطنطينية لم يطعموا
بإعادة صوغ قسطنطين لشخصية الإمبراطور الكهوتية، ومع ذلك، كان هناك
قتبس واحد على الأقل مدرك تماماً لتعديل قسطنطين على الدور والصورة
الإمبراطورية، وغير مسرور حياله، وهو البابا

هذه الحكم الكهوتي الإمبراطوري ادعاء البابوية بالتسلطة المذهبية،
وكانت رسالة أغاثو إلى المجلس قد أظهرت بوضوح أن دور الإمبراطور هو
اتباع خطى البابوية في المسائل العقائدية، وأرسل أغاثو لقسطنطين صوغه
الخاص للأرثوذكسية:

لأن نقاء تقليدك المسيحي قد يجد قيمة بحسب الوعد المقلّص لرسالتك
الإمبراطورية،

وقد نعلمها قيمة لأن بصيرتك تمنح البركة للاقتراحات الصحيحة في
هذه [الحروف]. وهكذا، سنلقى فضيلتك الإصغاء إلى الله، حاكم الكل، عبر
صلواتنا. (١)

لم يكن أغاثو فعلاً يطالب باتفاقية إمبراطورية، بل يأمر بها على أنها
حتمية، ولو لم يقبل الإمبراطور هذه المذهب، لكان سيتمقد شعاعة البابا مع
الله، وهذه الطريقة لم يتحدّ أغاثو ادعاء قسطنطين بصلاحيته المذهبية فقط، بل
أيضاً المراعاة الخاصة بالكاريزما الإلهامية التي استخدمها لتعزيز سلطته.

(١) مانسي، العمود ٢٣٧

كان أعاثو في الواقع مدركاً تماماً بأنه لم يطعن فقط بسلطة قسطنطين، بل بالزعم الذي استندت عليه تلك السلطة، وكان حرصاً ليضيف: لأن صيغة هذه الأشياء [التي كتبناها] لم تُعط بوصفها إهانة، لتجراً على فرض هذه الأشياء على حضورك التقى؛ بل اهتمامك وحكمك المحب للمسيح هو الذي أثارها، ولقد أقمنا الطاعة لأوامرك.^(١)

حاول البابا تحويل تحديه للسلطة الروحية لقسطنطين إلى ضرورة هذا المطب العلماني، باستخدامه الخطاب التقليدي في التوضيح الكني لا تفسيرات الإمبراطورية بما يخص الإيمان، ولقد تمثال عمل قسطنطين المحب للمسيح بمشاورته للبابوية.

مرة أخرى، تحدت محبة المسيح بمحبة مثل المسيح، الأسقف، أو على الأقل البابا، وكان احتمال ازدهار الإمبراطورية وفقاً على احترام السلطة الكنسية، وقام أعاثو بتوبيخ قسطنطين لكونه يتبع فرائضه الفقهية، وكان أعاثو يصري ويقول: "لتجلى القدرة العليا عبر الكادحين الأكثر مروعة ونقاء لعنايتك تحت رعاية حسن نيتك وإكليلك المطلق، ليحل النظام بسوء البشر إليك، لأنه من هذا يتم خلاص جميع النفوس والشعوب".^(٢)

أجاب البابا على مزاعم قسطنطين بالسلطة الكنسية بمزاعم تعلق بصري قسطنطين على قوة صلواته، ومن ثم، استخدم البابا المهرات المسيحية التقليدية ذاتها التي استخدمها قسطنطين، حتى بإشارته المباشرة للإمبراطور على أنه مقدس مسيحي، إلا أنه حاول الاحتفاظ بالدلالة التقليدية لتكريم حدام

(١) ماسي، العمود. ٢٣٧.

(٢) ماسي، العمود. ٢٣٧.

المسيح كما شهدنا من قبل؛ وكان البابا أو الشكرتاريا الخاصة به قادرين بذلك على الجمع بين الخطاب الناضج من المحكمة بحسب سياق المفردات السابقة عن الوصاية في سبيل الحفاظ على احتكار العقيدة الأكليرومية، وخصوصاً من طرزه:

"على هذا الأسماء حماية الكنيسة. سيكون في السماء أجرٌ أخيراً لشخصك الأكثر سكينةً وتقوى، ولاجتهادك وطاعتك في سبيل الإيمان العالمي والأرثوذكسي من المساعد السلطوي لقوتك المسيحية، الذي تُحفظ حقيقته بثبات".^(١)

احتلّطت في رسائل البابا المصطلحات الجديدة مع القديمة، لكن نيتها كانت الحفاظ على الاحتكار الديني. تحديداً البابوي. للعقيدة، وكان الإمبراطور حارساً للإيمان، وكان من المتوقع أن يدي الحث ويكرم من هم ممثلو الإيمان، وبخاصة البابا. وعلى الرغم من أن الإمبراطور كان موصوفاً كمساعد السلطوي مع المسيح، إلا أن البابا حافظ على التفريق بين سلطات أولئك "الذين يخدمون المسيح"، كما دعا نفسه^(٢) الإمبراطور الذي تشارك حكمه الأرضي مع المسيح، واقتصرت أنشطة الإمبراطور على تنظيم العالم بعمومية من الله، وكان هذا فقط هو ما عدّه البابا "المشاركة الإمبراطورية" بين الإمبراطور والمسيح:

^(١) مانسي، العمود ٢٨٤.

^(٢) مانسي، العمود ٢٨٧ انظر أيضاً تصريحات و. انيلين، "Gottkaiser" ص ١١٤-١٦.

"فلتجلّ القدرة العليا عبر الأكثر مرونة واجتهاداً تقياً لبرّك، تحت رعاية حسن نيّتك وإكليلك المطلق، التي بها يتظم سوء البشر قهاهك. لأنّه من هنا يتمّ خلاص كلّ النفوس وكلّ الشعوب".^(١)

كان الإمبراطور هو من حافظ على السلام والوثام الدنيوي، لكنّ البابا هو الذي تلقى المذاهب الرّسوليّة التي كانت أساس كنيسة يسوع المسيح الأرثوذكسيّة^(٢) وكانت مطالب الباباوات بالسلطة تُقل من دون تخمّط من الإمبراطور عندما يتمّ وصف الاختلاف الذي أبداه الأباطرة السابقون للبابويّة في محاربة البدع في المجالس،^(٣) لكن على الرّغم من ذلك فقد احتفظ قسطنطين نفسه بحق تعريف العقيدة من خلال تعاونه الرّوحي مع البابويّة.^(٤)

مع ختام المجمع المسكونيّ السادس، تظهر فجوة أخرى في المصادر، ولكنّ أدلّات في عهد جستنيان الثّاني، وهو آخر الهرقليّين، تثبت فزوة النفوذ الكهوتيّ في المكتب الإمبراطوريّ في القرن السّابع، وقد شهدت سنة ٦٩٢ م حدثين بارزين هما: انتشار شرائع المجمع الخامس-السادس، وإصدار نوع جديد من العملة البيزنطيّة؛ والمعروف عن المجمع الخامس-السادس تعديله للطقوس والمؤسّسات المسيحيّة، ووضعُه لقائمة من القوايين الإصلاحية الكنسيّة الثّلاثة في الكنيسة الشّرقية؛ إضافةً إلى إصدار المجلس لقانون يسمح للإمبراطور منصب الشّماس، ويسمح له بالوقوف على اليمين [المصّة].

(١) مانسي، العمود، ٢٣٧.

(٢) مانسي، العمود، ٢٣٧.

(٣) مانسي، العمود، ٦٦٢.

(٤) مانسي، العمود، ٦٦٤.

تُعَدُّ ممارسة الأباطرة لهذا أو عدمها أقل أهمية . لغاية هذا المقال . من التساؤل عن رعة جستنيان بانضمام قانون كهنا ، لأنه من غير الوارد صدوره عن المجلس من دون تلميح إمبراطوري لوجوده ،^(١) وبمعنى أصح ، سواء مدرس جستنيان امتيازاته الليتورجية أم لا ، فقد أسس صورة والده عن الارتباط الليتورجي بين الإمبراطور والمسيح ومهما فعل الأباطرة في القرن التاسع الذي يعطيا أصل الأدلة عن المراسم الإمبراطورية سألني على القول بأنه في سياق القرن السابع ، كان الحصول على بعض من التميز المؤسسي لموضع الإمبراطوري الكهنوتي نتيجة منطقية لتطوير خطاب الحكم الإمبراطوري للمكتب الإمبراطوري على وجه الخصوص ، إضافة إلى أني أعتقد بأنه من المعقول أن يفترض إشراف جستنيان على إدراج هذا القانون ، ولأن المجلس انعقد في غرفة "توللو" في القصر الإمبراطوري ، فمن الممكن جداً أن جستنيان تولى المنصب الرئاسي نفسه الذي كان لوالده في المجمع المسكوني السادس ، حيث كان ينوي إدراج هذا القانون ، وحتى لو كانت إضافته رمزية حل الأقل ، فقد دهم لاحقاً المزاعم الكهنوتية التي استخدمت لتعزيز السلطة الإمبراطورية في أواخر منتصف القرن السابع ، إن لم يكن في عهد هرقل نفسه .

^(١) ناقش العمياء (بشدة في بعض من الأحيان) الفرجة التي استعمل بها الأباطرة هذا الافتتاح لكسب مطالب مؤسسية سلطة كهنوتية ، وفي العموم شككوا بكون الأباطرة دعوا هذه الفرصة بعيداً جداً ، لكن هذا الجدال تناول عموماً الممارسات البيرونية بعد المجمع الخامس - السادس بمتوسطين ، وذلك لسبب سهل ، هو أنه لا يوجد دلائل حول مدى استعمال جستنيان لمنصبه الكسبي الجديد بمناقشة الأساليب وتصوير هذه الميزة والميزات الليتورجية الأخرى للإمبراطور ، انظر تريسيير ، Reichsidee ، ص ١٢٨ ، الذي يعتقد بأن الأباطرة استعملوا بالفعل هذه المبررات ، انظر ل. برير ، Hieres kai Basileus, Das byzantinische Herrscherbild طعة ، ه. همر ، دراسات ، ١٩٧٥ ، ص ٨٦ - ٩٤ ، الذي يشتد في أنهم فعلوا هذا .

وجد التكوين المؤسساتي للكاريزما الكهوتية للإمبراطور، أقوى تعبيره في العملة الرومانية الجديدة باللحظ التي أصدرها جستيان علف المجلس، وقد كان على وجه العملة الأول صورة المسيح يرتدي طيلسان، مع شعار: "يسوع المسيح ملك الملوك" بينما على جهة العملة من الخلف كان جستيان حاملاً للصلب، ومرتبداً لوروساً مع الشعار: "الملك جستيان خادم المسيح" بينما ظهر المسيح مرةً أو اثنتين على النقود البيزنطية الرسمية، وكانت هذه أول عملة من الطنفة العادية تحمل صورة المسيح، وكان هذا تحولاً جذرياً ليس فقط من ناحية المعايير الأيقونية لحكام القرن السابع السابق، بل كذلك من ناحية ظهور جستيان المبكر على القطع النقدية خلال عهده^(١)

وكان عنوان المسيح شائعاً سبياً في صيغته اليونانية "ملك الملوك" لكن أهميته هي في تحديد هوية المسيح كإمبراطور، وكما رأينا فقد كان جمع الحكم بين المسيح والإمبراطور تطوراً هاماً في الخطاب المسيحي التقليدي للملكية خلال القرن السابع، ووجود صورة مع شعار المسيح على وجه العملة، أي المكان المحفوظ للصور الإمبراطورية في جميع العملات البيزنطية، أظهر المسيح عن أنه إمبراطور روماني. وكان وجود صورة جستيان على وجه الآخر أكثر تعقيداً بعض الشيء.

والوجه الخلفي لعملات القرن السابع كان محفوظاً للأباطرة المساعدين عادةً لأساء الأباطرة في حال وجودهم. الذين اشتركوا بحمل الصليب كما فعل جستيان في عهد أبيه. ومن ثم تمثل صورته على الوجه الخلفي بوضوح، أنه الملك المساعد للمسيح، والشعار بكل الأحوال فريد من نوعه، واللباس

^١ انظر غريغورسون، كتالوج العملات البيزنطية، ٢، ص ٥٦٨-٧٠.

عبرٌ عاديٌّ نوعاً ما، وقد تمّ تقديم تعابيرٍ عدّةٍ للشعار، ومن دون شك، فقد حوّل الشعارُ معاني عدّةٍ في وقتٍ واحدٍ.

كانت كلمة "دومينوس" الشعار الإمبراطوريّ للصور الإمبراطورية، لكنّ تعبير "خادم المسيح" هو تعبيرٌ أسقفِيٌّ، فلقد استعمله البابا في رسائله لقسطنطين الرابع، وأصبح هذا الشعار بالتحديد مشهوراً جداً في الأختام المعاصرة. وهي تأتي من مجموعة من المسؤولين المدنيين بالغالب، وقد يبدو من الممكن أن استخدم شعار "خادم المسيح" [doulos Christou] على النقود قد أثر على المعاصرين.^(١)

كان استخدام تعبير "خادم المخلص" على الأختام البيزنطية تقليدياً بعض الشيء، وهناك أمثلةٌ عنها تكاد لا تُحصى، وهي تعود إلى القرن السادس وما بعده، لكنّ "خادم المسيح" هو شعارٌ نادرٌ جداً، وهناك مثالٌ واحدٌ فقط عنه يعود. حتى الآن على حدّ علمي. إلى ما قبل القرن السابع. ويختتم القرن السادس هو من الأسقف نيكولاس مع شعارٍ يسير "الأسقف نيكولاس خادم المسيح"،^(٢) ومبالغ بالافتراض إن تخيلنا أنّ هذا الشعار الأسقفِيّ أثر على التصميم النقديّ لجسنيان، في حين أنّه لا يبدو ككفّة كبيرة، ومن المنطقيّ أن نتصور أنّ تعبير "خادم المسيح" هو ذو أصلٍ أسقفِيٍّ، ولهذا السبب كان معتمداً كشعارٍ على الوجه الخلفيّ للنقود التي تحمل صورة المسيح على الوجه الأمامي.

^(١) ع. دوكوس، أ. فاعلري، أختام القيادة البيزنطية، بازل، ١٩٧٢، ١، ص ٦٢٠ (# ٩٠٠)، ٦٢١ (# ٩٠٥)، ٦٤٦ (# ٩٥٤)، ٢١٨ ص ٨٩٣ (# ١٥٠٥)، ٩٣٤ (# ١٦٠٦٥)، ١١٦٢ (# ٢٠٩٢)، ١٣٠١ (# ٢٣٨٥)، ١٣٥٦ (# ٢٥٠١)، ٣١١ ص ١٦٠٧ (# ٢٧٩٥). يعود تاريخ كلّ هذه الأختام إلى أواخر القرن السابع أو الثامن ومن الممكن بالطبع أن تكون تلك هي تواريخ تأثير الأختام بشعار جسنيان أيضاً.

^(٢) ر. كرمس وفيلليري، أختام المادّة البيزنطية، ٣، ص ١٦١٥ (# ٢٨١٦).

وكما شهدنا، فقد كان هناك حيارات أخرى متاحة مثلاً [sumbasileus] المعور، لكن العملة جستيان، هو لم يختار اعتماد أي من الشعارات التي تؤكد على الحكم المشترك بين المسيح والإمبراطور، بل اختار أن يضع هذا التشارك في سياق خارج عن المؤلف، ولهذا السبب، لم يتم تقديم الإمبراطور على أنه الإمبراطور المساعد للمسيح، لكن تم استخدام شعار ذي دلالات أسقفية. فاللوروس راد من تعبير هذه الصورة، لأنه أيضاً كان رمزاً قنصلية لقرون مضت، وتبارك العملة عموماً باحتمال القنصليات الإمبراطورية، ولم يظهر في قطعية مذهب أو الفضة، ولم يُحتَفَ بالقنصلية الإمبراطورية لمدة نصف قرن تقريباً؛ وفي الوقت ذاته، اعتمد قسطنطين الرابع الأيقونة العسكرية لتمثال إمبراطوري يصمي مع الدرع والرتي العسكري، وذلك احتفالاً بنصره على العرب، وهيمس هذا بعدها على أيقونة الشك القدي العتيق، وشهد آخر ظهور لهذا التمثيل على النقود البيزنطية في عهد طياريوس الثالث، خليفة جستيان.^(١)

بحلول نهاية القرن السابع بدأ أنه تطور ليصبح الرئي الشائع الذي ارتداه الإمبراطور في المواقب الدينية وفي الكيسة.^(٢) وعلى الرغم من أن الدلائل على أن اللوروس كزي يرتديه الإمبراطور في الكنيسة... كانت من بعد القرن السابع، فإن من الواضح أيضاً أنه فقد ارتباطه بالقنصلية،

^(١) في تطوير أيقونة العملة للقرن السابع انظر: غريغورسون، كاتالوغ العملات البيزنطية، ٢، ص ٦٥-٨.

^(٢) انظر ج. بريكرديج، "الأيقونة القدي لجستيان الثاني"، ملحوظات نقدية ودراسات، ١٤٤، ص ٢٨-٤٥.

كما إن استخدام الملعوظ على عملة جستنيان، يشير على أقل تقدير إلى مدبة ارتباطه بدلالات كنسية. وهكذا، فكما يظهر المسيح رئيس الكهنة على الوجه الأمامي للإمبراطور، قدم الوجه الآخر للإمبراطور بزيه الكسبي، وقد رمزت هذه العملة النقدية غير العادية إلى توجهات الخطاب الإمبراطوري الذي جمع بين التقليد المسيحي وكهنوتية الإمبراطور، وأعلنت عن تعريف جديد للإمبراطور يتضمن خطاب الحكم الجديد الذي تناول التحديثات التي تواجه شرعية الإمبراطورية التي نشأت عن انتصار الإسلام. ولم يكن أقل وضوحاً في القرن اللاحق لرباط مثل هذه الرمزية بشكل وثيق بالتغيرات التأسيسية في المكتب الإمبراطوري، وكانت أكثر من مجرد صور وخطابات.

سيطر عدم الاستقرار السياسي والمهزلة العسكرية على الحيل الذي تلا جستنيان، وبلغ حصار العرب الثاني لقسطنطينية ذروته في عام ٧١٧-١٨. وأعاد الإمبراطور ليو الثالث أخيراً الاستقرار السياسي والعسكري الروماني، وكان الإمبراطور تتخ قرن من إعادة صوغ القوى الإمبراطورية، ولم يكن اعتياده لقب "كاهن وإمبراطور" كما زعم أعداؤه، واصحاً بشكل كامل^(١)

^(١) لاحظ جيرو أن لعم إيكولوجيا كانت مختلفة من حيث التهجئة والموقف تجاه السلطة الروحية للإمبراطور من الزمر النبودوسمي. وتشر مقدمه إيكولوجيا بشكل لامي إلى أن استخدام الإمبراطور في العهد من موضوعاته لمعدلات مختلفة جداً في الواقع من تلك التي استعملها الأباطرة السابقون، وأحدها مشحون بالدلالات الكهنوتية. انظر: من: جيرو، Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, مع الإتياء إلى المصادر الشرقية، (Orientalium Christianorum Scriptura Subsidia ٢٤١)، ١٩٧٣، ص ٥٣. ومؤخراً: داهرون أهد هذه الرؤية وركز تحديد على تاريخية رسائل بسيودو غريغوريوس الذي في مهم المطالب الإمبراطورية من السلطة الكهنوتية. انظر في تاريخ تحطيم الرموز الدينية السياسية: داهرون، إمبراطور وكاهن المكتب الإمبراطوري في بيرسطة، ج. بيرس، كامبردج، ٢٠٠٣، ص ١٥٨-٦٦.

ما هو جدي شعور ليو بأنه يملك الصلاحية لاتخاذ القرارات حول ممارسات الطقوس المسيحية، وعلى هذا الأساس، حدّ من تسجيل الرموز "الأيقونات" ومن ثمّ استهلّ قريباً ونصف قرن من الصراع بين الإمبراطور وهذه العناصر من الكنيسة التي لم يمكنه التحكم فيها تحكماً مباشراً، وكانت هناك أسببٌ عدّة هذا الخلل الثائر، لكنّي أعتقد أنّه من الضروري إصافة تحول الخطاب لإمبراطوريّ وتطوّر المطالبات بالسلطة الكنسية التي شأت خلال القرن السابع إلى القائمة.

م تستدع صدمة الغزو العربيّ فقط تحولاً مؤسسياً للإمبراطورية الرومانية المتأخرة إلى ما يمكن أن ندعوه بالإمبراطورية البيزنطية، بل كان أيضاً تحولاً في الساء الخطابى للإمبراطورية والإمبراطور؛ وقد ابثق الخطاب الإمبراطوريّ للقرن التاسع كردّ مباشر على التعديلات السياسية للمهريمة التي ولدت بدورها حتّى إمبراطوريةً متناميةً بالسلطة الكنسية ليس فقط على الكنيسة، لكن أيضاً على تقوى وطهارة رعاياها، ومن هذا المربيع بين الخطاب السياسى والمؤسسى ابثق التطوّر، وأقترح هنا كونه مسيئاً آخر لتحطيم الرموز الدينية.

الغزوات الإسلامية الأولى على الأناضول وردود الفعل البيزنطية

في عهد الإمبراطور كونستانس الثاني^(١)

والتراي. كايجي

إن العهد الإمبراطوري الأكثر أهمية فيما يتعلق بالمواجهات البيزنطية-الإسلامية في القرن السابع، ما عدا الخاص بهرقل نفسه، هو عهد حفيده الغامض "كونستانس الثاني" (٦٤١-٦٦٨) وقد قامت مشاطاته العسكرية الدبلوماسية في الأناضول بين عام ٦٤١ و٦٦٣م، في مركز وعرب البحر الأبيض المتوسط بين عام ٦٦٣ و٦٦٨م أي عام اغتياله في سيركوس، صقلية .. بتقديم شيء كالثغز، وحيرت العديد من المؤرخين.

قد لا أستطيع حل جميع جوانب الأحجية، لكن سأحاول إعادة النظر في المشاكل المتعلقة بجهوده في فحص وإظهار نتائج الفتوحات الإسلامية الأولى في لشرق، مع إيلاء اهتمام خاص للأناضول، وسأحاول بداية النظر في سياق تاريخي أكبر لهذه المواجهة الإسلامية-المسيحية بالغة الأهمية.

^(١) أود أن أشكر الدكتور مريوس والأستاذ مالك، لتكريمي بدعوة للمشاركة في هذا المؤتمر القيم الذي كان مألوفاً لي مناسبة للتصكير بمجموعة من المشاكل، وقد وصلتني تعليقات قيمة من الآخرين الذين شاركوا في المؤتمر واستعادت هذه المقالة أيضاً من التعليقات التي وصلتني على أوراق مشابهة "كفر كونستانس الثاني في إيطاليا" جامعة برلن، سيدي رالف، ١٢ آذار ٢٠٠٣، وجامعة بولونيا، الحرم البولوني، ٢٧ آذار ٢٠٠٣ [إعادة تصميم كونستانس الثاني (٦٤١-٦٦٨)]، في المؤتمر السنوي التاسع والعشرين للدراسات البيزنطية، (كلية بيتس، لوستون، ماس)، ١٧ تشرين الأول ٢٠٠٣.

بواحه المؤرخين العديدين من التحديات، ويعترض العديد منهم اليوم على إيلاء الاهتمام بالقادة العظماء، ولعلنا يتفقون فكرة أو قيمة دراسة "الرجال العظماء" أو حتى القادة الأقل شأنًا مثل كونستانس الثاني، الذي لا أحد يعدّه رجلاً عظيماً؛ لذلك فإنّه بالنسبة للبعض فإن مجرد التحقيق في إمبراطور مثل هذا يُعدّ عملاً خاطئاً وغير جدير بالاجتهاد لو هناك مشكلة أخرى، هي أن ندرة المصادر الأولية في اللاتينية واليونانية والعربية قدّمت تحدياً كبيراً لجميع المؤرخين، وأحبطت دراسة القرن السابع في إيطاليا وأماكن أخرى.

لكي نعلم "كونستانس الثاني" يجب أن نعلم التحديات التي واجهتها الإمبراطورية في الأماصول وأفريقيا وحتى أبعد من هذا، في إيطاليا. فيما يلي قراءة للذلائل في سياق أوسع.

يجب أن يبدأ بمعابة كونستانس الثاني^(١) الذي ورث السلطة أواخر عام ٦٤١ في سنّ الحادية عشرة، بعد وفاة سابقة لأوانها لوالده هرقل قسطنطين أو قسطنطين الثالث، الذي بدوره حكم لبضعة أشهر فقط بعد وفاة مؤسس السلالة، هرقل!

يجتاح كونستانس لإعادة تقييم في ضوء أحدث الأبحاث عن جدّه هرقل، وتركز الأبحاث التي اكتملت مؤخراً عن هرقل على بعض خصائصه التي يقارن بها كونستانس الثاني^(٢) وفي الوقت الذي تجبّنا فيه أية مبالغة في المقارنة، دعونا نبدأ الآن بالنظر في كلّ منهما

^١ كونستانس الثاني، # ٣٦٩١، *Prosographie der Mittelbyzantinischen Zeit*, Abt. 1, Bd. 2، برلين، ٢٠٠٠، ص ٤٨٠-٤٨١.

^٢ والتر إي. كايي، هرقل إمبراطور بيزنطة، كامبريدج، ٢٠٠٣، و والتر إي. كايي، بيزنطة والعقوبات الإسلامية المبكرة، الطبعة المراجعة، كامبريدج، ١٩٩٥.

كان كوست من مدركاً للفرع عند موت هرقل، ولصعده شخصياً في مواجهة الفصائل داخل العاصمة القسطنطينية وفي محافظات الإمبراطورية، وعلى الأخص داخل الجيش، ومن غير المناسب هنا أن نستعرض بعضاً من الاستنتاجات حول الصراع الداخلي الذي تم التوصل إليه قبل أكثر من عقدين من الزمن سابقاً وذلك عام ١٩٨١^(١) ونحن بحاجة للدراسة الأناضول خلال مدة حكم كونستانس الثاني. حتى إن سبب بقاء كونستانس الثاني في إيطاليا، ينبثق من سياق تاريخي أطول، سبق وصوله إلى جنوب إيطاليا، ربيع عام ٦٦٣ م.

كان كونستانس الثاني في بداية عهده، مضطرباً جداً لجميع العيون مركزة عليه، ولم تكن شرعية سلالة هرقل محصنة جداً بكل الأحوال، وقد وجب عليه ثبات نفسه كونه صغيراً وهشاً، وقد كان إرث هرقل عامضاً؛ انتصارات رائعة ولكن هناك أيضاً العديد من الكوارث العسكرية الرهيبة، كما إن هناك المؤامرات والمضامح.

واجه كونستانس الثاني ومستشاروه مشكلة إزاء إيجاد مبرر لحكمه، ومعيار ومبرر لسياساته ودستوره، كما كان هناك مشكلة أخرى، حيث يبدو أن أعضاء سلالة هرقل بمن فيهم كونستانس الثاني نحكم بحسب محاكمة أبيه مارتين الأول، وماكسيموس المعترف. سعوا لإبعاد اللوم عنهم بخصوص الهزيمة على يد الساسانيين أو المسلمين، وإلقائه على آخرين سواهم، وتحديدًا لجهة عصيان الأوامر الإمبراطورية أو للتخريب المتعمد للمصادر

^١ وانريكي كايي، الاضطرابات البيزنطية العسكرية ٤٧١-٨٤٣، تعبير واستردام ولاس بدياس، ١٩٨١، ص ١٥٤-٨٠.

الإمبراطورية،^(١) لذا تمكنوا من الاستمرار في محاولة مواجهة الغزوات الإسلامية في الأماضول، وكانت ردود الفعل البيزنطية مضاهاةً للحملات والمساعي الناجحة لهرقل مؤسس السلالة، وعلى الرغم من الانتكاسات العسكرية الخطيرة، خاصةً تلك التي تمت على يد المسلمين، في وقت متأخر من حكمه... سعى كونستانس الثاني لتبني سياساته على أنها استمرارٌ جوهريٌ وحقيقيٌ لسياسات جده هرقل. ومن ثم بقي باستطاعة كونستانس الثاني المحاولة بجهدٍ القيام بحملاتٍ بشكلٍ شخصيٍّ، وأن يدير الدفاعات من خلف الجبهة العسكرية لكن ليس بعيداً جداً عنها.

تعتمد هذه الأطروحة على التحليل من دون وثائق نصية واضحة، وأعتقد إذاً أنه كان هناك ميلٌ للتأكيد على إرادة وصية هرقل، بما في ذلك وليّ عهده، وأمر هرقل. وهذا شبه مؤكد أنه كان في أواخر عهده بإجراء إحصاءٍ جديدٍ للإمبراطورية بأكملها.

عين هرقل فيلاغريوس في منصب أمين الخزينة، وأمره، ربما مؤخراً في عام ٦٤٠ أو في الأيام الأولى من عام ٦٤١، بإجراء إحصاءٍ جديدٍ لكافة

(١) الاتهام ضدّ إلياس مارتن الأول على المراسلات المروعة والملاقات المالية مع السارسانين: مارتن الأول، الرسالة CXXIX، العمود ٥٨٧. انظر أيضاً طبعة وترجمة ب. آلي و. الأخ. بين. ماكسيموس المنزف ورماته وثائق من النص، أكسفورد، ٢٠٠٢، ص ١٤٩-١٥١ وولفرام برايس، "Juristische" Krisenbewältigung im 7. Jahrhundert? Die Prozesse gegen Papst Martin I Und Maximus Homologetes", ed. L. Burgmann, Forschungen zur (١٠) (Fontes Minores Byzantinischen Rechtsgeschichte، فرانكفورت M. ١٩٩٨، ص ١٤١-٢١٢

الإمبراطورية، التي كان من المقرر شملها بالاستطلاع^(١) وقد كانت هذه خطوة حريثة، لأنه لم يتم إجراء مثل هذا الإحصاء منذ مدة بعيدة، وهذا يدل مجدداً على أن هرقل بقي ميطراً على حكومته فعلياً حتى بعد مدة وجيزة من وفاته، ومن غير المؤكد المدة التي قررها فيلاغريوس لإنجاز هذا الأمر الإمبراطوري.

وبعد وفاة هرقل ربما كان مبرراً التذكير بالموضوعات لأن هرقل نفسه أمر بإعادة التحمين^(٢) ويقدم تقليد Sumbat Davit' is-dze الجورجاني معلومات محتملة التقاطق من خلال التسليخ عن التعداد في كارتلي بين عامي ٦٤٢ و ٦٥٠ م الذي تم أخذه إلى بيزنطة^(٣) بل من الممكن حتى تصور أن أمر هرقل بإحصائية جديدة قد طفا أو أسهب في عهد كونستانس الثاني لتبرير إخضاع دامي الصرايب في الإمبراطورية إلى مآسي وعن نظام الضرائب والضوابط الجديدة.

قد يكون التعداد بدأ وتم حقاً في عهد هرقل، أو قد يكون تنفيذه الفعلي حدث بعد وفاته، لكن مع نسبة كامل مسؤوليته إليه من قبل حلفائه، لاسيما

^(١) سويج كروسج، (ved. Constantine Sathas, (Mesaiwnikh, Biblioqh, kh ١٨٩٤، ص ١١٠ في فلاغريوس انظر PLRR المجلد ٣، ص ١٠١٨، فلاغريوس ٣ (مطابق في المالب مع 3 PLRE ١٠١٩، فلاغريوس ٦) و برانديس، Finanzverwaltung in Krisenzeiten. Untersuchungen zur byzantinischen Administration im 6.-9. Jahrhundert، فرانكفورت أ. م.، ٢٠٠٢، ص ١٥٩-٦٠، بنقش في تاريخية الإحصائية.

^(٢) ثيوفايس، أ.م. ٦١٣١، في ترجمة كيرل مانغو، وقائع ثيوفايس، أوكسفورد، ١٩٩٧، ص ٤٧٣. عن ثيوفلوس الزها والمراسلات التريانية سي. مانجو، وقائع ثيوفايس، ص lxxxii-lxxxiv

^(٣) ستيغ ه. راب، دراسات في التاريخ الجيورجاني في العصور الوسطى، لوفين، ٢٠٠٣، ص ٣٥٤.

حميده كونستانس الثاني، ونحن لا نعرف أكثر من هذا! ومهما كانت الوقائع الحقيقية، فقد كانت هناك محاولة من جانبه أو من قبل مستشاريه لربط كونستانس الثاني مع السياسات السابقة والملموسة التي هي العناصر المادية لحدته، والتي كانت مثيرة للإعجاب، ويُفترض أن حكومة كونستانس الثاني بقّدت التعداد السكاني في الأناضول، وكذلك في أماكن أخرى أكثر توثيقاً في الإمبراطورية.

تلائم الحملات الشخصية المستمرة لكونستانس الثاني السخط أعلاه تنفيذ سابقه هرقل، الذي خاطر سابقاً بالقيام بحملات دائمة تقريباً، وبشكل شخصي في معارك عدّة وحملات عسكرية على الجهة الأمامية، وربما سعى كونستانس الثاني لإشراك نفسه شخصياً لأنّ الذكريات العسكرية الأخيرة هرقل في الانتصار على الأعداء الخارجيين، خاصة القادمين من الشرق منهم... أثّرت في أعمال حميده كونستانس الثاني، وكانت السوابق الوحيدة الناجحة في المذاكرة التاريخية العملية لمتصف القرن السابع. وعلى الرغم من الفشل الكارثي لجهود هرقل ضد المسلمين، إلّا أنّ كونستانس الثاني قام بحملة في أرمينيا والأناضول، ويبدو أنّ الجيوش البيزنطية أرادت ذلك.

لم يترك الخمول العسكري للملوك الذين لم يقوموا بالحملات، سجلاً كبيراً من النجاح العسكري، وقد نجح والد كونستانس (قسططين الثالث) الحملات بشكل شخصي، بينما سعى كونستانس الثاني بدلاً عن ذلك إلى اتباع النجاح العسكري السابق، وبهذا مثل جدّه، وقد ذهب إلى أرمينيا عام ٦٥٢/٣ في محاولة فشلت لاستعادة سلطته هناك، حل الرغم من اتّساع السلطة الإسلامية الجديدة مع أنّه لم يتمّ هناك. عملياً أيّ تحوّل للإسلام

ولكن كوستانس، على عكس جدّه كان مضطراً للدّخول في بعض من
العلاقات الدبلوماسية السّفارات . مع المسلمين، والتي ساعدت الأبحاث
الأخيرة من انكسدر بيهامر وأندرياس كابلوي^(١) في إلقاء الضوء عليها.
كان لكونستانس . كما لجده هرقل . شكوك في الحياة والتجسس!
ومجدداً، أنقى سلّوم شدّة على الحياة كسب للعسل العسكريّ لجده وقاتل
مثله بيقمع الحركات الخطرة، ونرى أصدقاء من الاتّهامات الهرقلية السابقة
للحياة في اتّهامات حاشية كونستانس الذي ضد ماكسيموس المعترف والسا
مارتن الأول! كما واجه كوستانس، مثل هرقل، مشكلة في شرح الكوارث
العسكرية البيزنطية على أيدي المسلمين، وقد لحأ كل من هرقل وكونستانس
الذي في توجيه الاتّهامات العلوية والتحرية والتقييع للجنة المنتهجين بإيداء
الإمبراطورية والسّلالة؛ وكما فعل جدّه، سعى لبناء والحفاظ على علاقة وثيقة
وتواصل مع رعاياه لكننا لا نملك دليلاً محدداً على مرجعيته للجيش، أو
بيانات أخرى أو رسائل عامة للحفاظ على معرفة رعاياه في قسطنطينية وفي
أماكن أخرى في الشرق بشايطانه . بما في ذلك إنجازاته العسكرية . وسياساته،
وقد نقه تجاه مصلحة رعاياه؛ ولا يعرف كيف تواصل مع رعاياه في مناطق أخرى
في الأناضول، وتراقيا، وحتى قسطنطينية . حين كان في إيطاليا وصقلية،
وسردينيا.

^١ ١٩٨٠ د بيهامر، Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen in arabischen Quellen (٨١١-٥٦٥) (Poikila Byzantina ١٧)، بون، ٢٠٠٠، ص ٢٥٩-٣٢٣، كابلوي، Kaplony, Konstantinopel und Damaskus ١٣٩٠ Gesandtschaften und Verträge zwischen Kaisern und Kalifen (٢٠٨)، برلين، ١٩٩٦، ص ٤٨-٩٠.

حتى إن بعضاً من التقاليد التاريخية الإسلامية بالعربية، تندمج وتخلط بين كونستانس الثاني وجرقة هرقل، بدعوة الاثنين بهرقل من دون التفرق بينهما، وقد أشار الراحل سليمان بشير أيضاً إلى هذه الظاهرة^(١)

سعى كل من هرقل وكونستانس الثاني بحسب التقارير والمصادر المتنوعة وحتى بلغات مختلفة إلى تشجيع الرعايا المحتين على حمل السلاح للدفاع عن أنفسهم ضد العرباء، سواء المسلمين في آسيا أو مصر، أو اللومباردين في إيطاليا. وبعد ذلك، عانى كلاهما نتائج مختلفة لمساعدتهما الزامية إلى تشجيع الدفاع عن النفس.

ولا يمكننا أن نفهم وجهة نظر هرقل عن الإسلام الأولى^(٢) وبالمثل، نحن لا نعرف رؤية كونستانس الثاني وفهمه للإسلام، على الرغم من أنه في مدة حكمه كان الإسلام قد استغرق المزيد من الوقت ليأخذ شكله، وهناك تشابه آخر بين هرقل وكونستانس الثاني، فعادة ما يتم في السياسة التفكير والتصرف بحسب أحدث التجارب والمستجدات، وبالسبب لقططانية في ضوء تجاربها أثناء الغزوات الإسلامية في سوريا، وفلسطين، ومصر، وبلاد ما بين النهرين العليا، فإنها عارضت ورفضت المقايضة المحلية مع المسلمين.

(١) ص. بشير، "مهمة دحية الكلبي والوضع في سوريا"، في الدراسات المقدسية في العربية والإسلام ١٤، ١٩٩١، ص ٨٤-١١٤ = الطبعة المذكورة، دهر الإسلام ٧٤، ١٩٩٧، ص ٦٤-٩١، و ص ٨١، ٤٤ ل. أي. كوراد، "هرقل في كبريما الإسلامية المبكرة"، في غ ريبك وب سنولت، عهد هرقل، لوفين، ٢٠٠٢، ص ١١٢-٥٦. مشاكل أخرى ووجهات نظر مختلفة حول التاريخ الإسلامي المبكر. مريد م. دور، روايات من أصول إسلامية، برستون، ١٩٩٨ سي. ف. رويسون، التاريخ الإسلامي، كامبردج، ١٩٢٠٠٣، بوث، بالتعاون مع ل. أي. كوراد، التقليد التاريخي العربي الأول. دراسة نقدية المصدر برستون، ١٩٩٤

(٢) مادة المسلمين الرواية لا يمكن أن نحل هذه المشكلة، يمكننا نفي فقط حل التقاليد العربية في وقت لاحق ل. أي. كوراد، "هرقل في النصر بجات الإسلامية المبكرة" أعلاه.

سعى الإمبراطور هرقل جدّ كونستانس الثاني، إلى رفض أيّ من البيروقراطيين أو الكسبيين الذين شاركوا في مثل هذه الأنشطة، وإلى استبدالهم بأحرار موثوقين بشكل أفضل، وحدثت العملية نفسها في شمال أفريقيا خلال عهد كونستانس الثاني^(١) وقد حاول كونستانس فرض مثل هذه السياسات حارح شمال أفريقيا أيضاً، ولم تكن هذه سياسة جديدة، بل هي مستمدّة كالعديد من سياساته الأخرى. من سياسات جدّه هرقل، على الرغم من أنه لم يذكر هرقل بالاسم.

كانت قسطنطينية ترتاب من أيّ أحد على. أو قد يكون على. تواصل غير مصرّح به مع المسلمين، وكانت النتيجة هي الرّيب من خيانة أيّ حاكم أو رجل كنيسة يظهر أيّ نوع من الاستهتار حيال أيّ جانبٍ مهما كان. من السياسة الإمبراطورية، سواء كان جانباً مدنياً أو دينياً، وتماشى جهود كونستانس الثاني في انتقاد البابا مارتن الأول على الاتصالات غير المصرّحة مع المسلمين، مع تلك الخاصة بجدّه هرقل للحيلولة دون إجراء مفاوضات غير متفق عليها بين القادة المحليين والقادة المسلمين.

وتختلف الأحاديث التاريخية الإسلامية بشأن هوية قائد أولى العزوات الإسلامية فيما وراء الجبل الأولي المارّ فيما أصبح يُعرف اليوم باسم "أرض الرومان" سواء كن ميسرة بن مسروق، أو عبد الله بن قيس أبو بحرية، أو

^(١) والتر إي. كامي

Society and Institutions in Byzantine Africa," in *Al confini dell'impero*
Storia, arte e archeologia della Sardegna bizantina، كالياري، ٢٠٠٢، ص ١٥-٢٨

هياص بن عيسى، أو أبا عبيدة بن الجراح؛ ولا يجب عيبهما الإسهاب في أية دراسة تفصيلية عن الأول، لكن الأدب العربي مليء بأشياء من هذا النوع وقد بحثت في أماكن أخرى بعضاً من الدلائل من كتاب ابن عبد الحكم "فتوح مصر" عن أول الحملات الإسلامية ضد عمورية عام ٦٤٤ (٢٣هـ)، عندما كان كوستانس الثاني أصغر من أن يكون مسؤولاً عن محاولة تطوير الدفاع^{١١} وعلى الأرجح، فقد أمر معاوية بحملة أخرى ضد عمورية بعد عامين، في ٦٤٦ م واشتد الضغط على الدفاع البيزنطي في الأماصول، وتفق المصادر اللاتينية والعربية على استياء مالكي الأراضي عرب البحر الأبيض المتوسط، بسبب استمرار الضرائب الكبيرة من قبل المسؤولين البيزنطيين. وكانت هذه المدفوعات تذهب للدفاع عن أفريقيا أو للدفع عن الأماصول، أو لبعثات عديدة أخرى، كالتفقات العامة للحكومة مثلاً، وكان هناك جدلٌ وحلافاتٌ كثيرةٌ حول سياسة الإنفاق الحكومي.

أدى الانتصار الأول الكبير للمسلمين على الروم البيزنطيين في أفريقيا عام ٦٤٧ إلى انتفاص كبير من الأموال المتاحة للحكومة البيزنطية، لأن الحرية الإسلامية المروضة كانت مرفعة جداً، وهذا لم يكن ضاراً بالدفع البيزنطي في أفريقيا وإيطاليا فقط، لكن أيضاً بالدفعات البيزنطية في الأماصول، وكانت هناك صلة وثيقة بين العمليات العسكرية والدبلوماسية في الشرق والعرب؛ وأدى كل كيلو غرام من الذهب انترعه المسلمون من الأفريقيين، إلى تصاؤل في الموارد المحتملة لبرنطة في نصالها ضد المسلمين، مع إضافتها للمسلمين و

^{١١} ولر. إي. كيجي، "الحملة العربية الأولى ضد عمورية" المراسل اليونانية والبيزنطية الحديثة ٣، ١٩٧٧، ص ١٩-٢٢، مقدم كيفال ١٤ في W. E. والتر إي. كيجي، جيش محتجع والذهب في بيزنطة، لندن، ١٩٨٢.

وفقاً للجغرافي الإسلامي ابن حناري، فإن دافعي الضرائب الإفريقية البيزنطية رفضوا دفع المزيد منها لبيزنطة، ومن كليتهم في هذا: كل الثروات التي ملكناها اقتليناها للعرب، أما بالنسبة للإمبراطور، فهو إلهنا، وسيعاقبنا مجتداً^(١)

عاش كل من هرقل وكونستانس الثاني في بيئة عقلية أخروية، وتوقعات رؤيتهم، وبدأ العلماء فقط بفهم مدى قوة تلك المخاوف والأمال خلال القرن السابع في مناطق عدّة في الشرق والغرب، وكيف أثرت وغذت العديد من بعضي من المظاهر والحركات الدينية، ولم يكن كونستانس الثاني مثل هرقل في محاربة العرس، لكن كان مثله في مواجهة المسلمين أو العرب، بحيث لم يكن قادراً على إيجاد طريقة لتقسيم خصومه، وضرب أعناقهم، أو تحييد قاداتهم، ومن عبر الواضح ما إذا كان كونستانس الثاني ومشاروه قادرين حتى على فهم لأي مدى كان جدّه هرقل مديناً بانتصارات جيشه لاستغلاله الماهر للانقسامات الداخلية في صفوف خصومه، سواءً فوكاس أو عمرو الثاني.

إن تركيبة هرقل من القيادة الشخصية ووجوده في الحملات والمبادرات جساً إلى جنب مع البروباغاندا الإمبراطورية التي تعول في سبب الهزائم على الحياة والعصيان، والعباد، وسوء الفهم، فجميعها ساهمت في ظهور كونستانس الثاني على أرض المعركة والحملات البحرية، إلا أنّها زادت من

^(١) ابن حناري، بيان المغرب، وثائق E. ليميه تونس، ١٩٩٢، المجلد الأول، ص ١٧. ولكن هل يمكن لهذا الحدث أن يكون صدقاً لدعاف إليغزس في ٨٢٦ م، حاكم منطقة البيزنطية، الذي أصبح متعزداً وهرب لمساعدة أفرنجيا، حيث تلقى المساعدة من المسلمين، وهي المساعدة التي شكّلت في الواقع بداية الفتح الإسلامي لصفقة ١٢

مخاطر الموت! ولا أودّ التركيز على تجارب كونستانس الثاني قبل مجئه إلى إيطاليا، لكنني أترصّ مستقاً قيادة شخصية للقوات الامبراطورية في أرمينيا، مما أدى إلى نتائج غير مُرضية.

شارك كونستانس شخصياً في معركة بحرية مدمرة في فيبيكس، تُدعى معركة دات الصوّاري بحسب المؤرخين المسلمين، وذلك عام ٦٥٥ م وبالكاد نجا بحياته؛ وقد حاول كونستانس الثاني باستمرار استخدام حضوره الشخصي ومشركته المعينة لحل الأوضاع على الحدود الخارجية الضعيفة، واحتفل دعة هرفس أيضاً بيسالته على متن السفينة، لكل من إبحاره من أفريقيا لتولي السلطة الإمبراطورية في قسطنطينية، واحتراماً لإبحاره عبر المضيق من قسطنطينية إلى الحملة في آسيا.

هناك بعض من الملحوظات الضرورية حول العملة النقدية لكونستانس

الثاني:

أولاً: البورثريه الأمامي لكونستانس الثاني بعد حوالي عام ٦٥١ أو بشكل مناسب أكثر بعد عام ٦٥٤، يمثل بقوة العملة الخاصة بجده حوالي عام ٦٢٩، أو ٦٣٠ م^(١) وقد يكون هذا عاملاً آخر في التركيز المعتمد على التشابه بين كلا الميكنين.

^(١) ب. هيريسون، كاتالوج العملات البيزنطية في مجموعة دوبارنون أوكس وفي مجموعة وشمور [من الآن فصاعداً، DOCat]، واشنطن العاصمة، ١٩٦٨، المجلد ٢ المقطع ٢، ٢٥٨-٢٥٩. ٣٧، على الفروحات XXXIV-XXXV، خاصة بوليدي نقش كونستانس الثاني بعد ٦٥٤ قارن مع بوليدي هرفل، هيريسون، DOCat المجلد ٢، ٢٦٨-٢٦٩، ص ٢٢٣-٢٢٤. المرید من القطع النقدية لكونستانس الثاني المشابهة للخاصة بهرفل W، Moneta Imperii Byzantini, III (Denkschriften, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil-Hist Kl 148), ١٩٨١، ص ١٢٤.

ثانياً: من الممكن تصوّر أن نقش PAX على العملة القصية القرواجية الصادرة عن كونستانس الثاني، قد يظهر سلاماً مؤقتاً مع المسلمين، لكن هناك مشاكل في مثل هذا التصوّر^(١) فإذا كان يظهر سلاماً مع الإسلام، فمنه يظهره في أفريقيا وحدها، وليس في الأناضول وسوريا، وهو ما يطوي على المعاهدة ما بعد وفاة حاكم الأفريقيين غريغوريوس في ٦٤٧م، ويُحتمل أن تلك كانت القضية التي يشير إليها المعلقون المسلمون، بدلاً من الإشارة إلى حاكم غريغوريوس نفسه، لكن هذه الإشارة أيضاً غير وثيقة جداً، ومن الأرجح أن نقش PAX يحتمل باستعادة السلام بين أفريقيا البيزنطية والحكومة المركزية البيزنطية في قسطنطينية ما بعد وفاة غريغوريوس على يد المسلمين في ٦٤٧م.^(٢)

^١ هان، Moneta Imperii Byzantini المجلد الثالث، ص ١٣٤، رقم ٢١٥٧ و b١٥٧.
عنه أغريرسون، DOCat لمجلد ٢، ٢، ص ٤٧٦، ٤٧٥، nos ١٣٢، ١٣٢، ٢، ١٣٢، ٣،
١٣٣. تعليق فريرسون في ص ٤٧٥.

كانت المناسبة الواضحة هي هزيمة المتمرّد غريموريوسوس في ٦٤٧م وإبرام السلام مع الحكومة العربية في مصر. ويسأل هان عما إذا كان صادراً من أجل السلام مع معاوية عام ٦٥١، ولكن لم يبق أي شيء في الشرق للسلام، لذا قد يكون هذا مطعياً، ربما احتفالاً باختيار حاكم الولاية الجديد بعد الفصاع. على غريموريوسوس، ولكن نادراً ما تحصل إحداها أو تعترف بالصراع الساحلي في أي حرار

(٢) موضوعات مثل PAX التي كانت مقرونة في أواخر القرن الخامس، للاحتفال بإحياء العلاقات بين الأباطرة في الغرب وفي قسطنطينية والمعهود للحضرة الخاصة به ليو الأول وأثنيسيوس أنطروا والثرائي. كايجي، بيرطة وتراجع روما، ويستون، ١٩٦٨، ص ٣٧-٤٣. اشكر هراث م كلوفر من جامعة ويسكونسن/ماديسون على تصحيحاته في هذه المسألة بشكل ملحوظ. نقش عمله PAX في القرن الخامس صدر أيضا في الغرب، وليس في قسطنطينية، لإظهار التضامن التام مع الحكومة في قسطنطينية. Pb. غريغورسون يعطى رأيه في رسالة تاريخها ١٩٩٧/٣/٨، نقش "PAX يشير إلى سلام محلي" في حين لم يحتل بأي شكل شرقي. بهذا عام ٦٥١ مع معاوية، يبدو من غير المعقول أن تكون قرطاج فكرت بعمل هذا.

يشير أعابوس إلى السلام الذي تمّ مع الملك، "مع كونستانس الثاني" بعد هزيمة غريغوريوس في سوفيتولا (سيطة) عام ٦٤٧، ومن المحتمل أن مسألة نقش PAX تشير إلى ذلك السلام، وليس أيّ سلام مع المسلمين في سوريا والأناضول، أو أفريقيا،^(١) ولا يوجد سجل عن احتمال العملة البيزنطية دسلام مع الرايرة في أية حالة أخرى على حد علمي

رفع الحضور الشخصي للإمبراطور من احتمال الخطر، لكنّه ضمن ألا يتمّ التخريب من قبل وسيط، متعمداً أو من احتمال سوء التفسير، والعجز عن تخريب الأوامر الإمبراطورية فيما يتعلق بالسياسة الدبلوماسية أو العسكرية؛ وكان الحضور الشخصي للإمبراطور مطلوباً للحفاظ على عمل النظام، كما في حالة حرب كومنينيا^(٢) في منتصف الألفية لاحقاً.

انتقل كونستانس الثاني من قسطنطينية والأناضول غرباً إلى إيطاليا وصقلية، لأنّ مطرقة على الخريطة التي تظهر شكل الأعمدة كأجراء متبقية من إمبراطوريته المتهاكمة، استدعى حماية طارئة وتعزيزاً، وقد تمّ ذلك في الوقت الذي بها فيه التهديد الإسلامي في شمال أفريقيا، وارتفع التهديد اللومباردي

(١) أعابوس، كتاب العنوان، طبعة. ١.١ فاسيليوس، في، *in Patrologia Orientalis*، المجلد VIII، ص ٤٧٩. والمشكلة الوحيدة في هذا النصّ ناقص تسجل أيضاً أنه بعد هزيمة غريغوريوس حرب إلى "رم"، وهي ما يترجمه فاسيليوس باسم "اليونان" وعندها أبرم مع الملك جميع لتصوص الأخرى نصّ على أنغريغوريوس تبع في سوفيتولا، ومن المرجح أن هذه كانت الحال

يبدو النصّ ناقصاً هنا، ويلاحظ أن أعابوس على مسافة بعيدة من أفريقيا على أية حال، في شمال سوريا، وربما يعتمد على نقل مخطوطة مستمدة من ثيودولوس إديسا عن ثيودولوس هدا انظر: L.I. كونزاد، "ثيودانيس والنقل العربي التاريخي"، *Byzantinische Forschungen* ١٥، ١٩٩٠، ص ٤٤-٦.

(٢) جون بيركيمبر، تطوير الجيش الكوميني، ليد ٢٠٠٦، ص ٢٣٥.

كذلك في إيطاليا، واعتقد كوستانس الثاني على الأرجح بأن عليه القيام بشيء لمحاولة إبقاء أفريقيا وإيطاليا، وقد كان "ب. كورسي" محقاً على الأغلب حين قال: يمكن لإيطاليا وصقلية أن تكون مثل محور استراتيجي، فأي قرار أو استراتيجية من هذا القبيل يتضمنان التزامات كبيرة لبناء وتدريب وصيانة القوة البحرية والتفوق البحري، ولا يمكننا التأكد من أعداد قوته العسكرية بأي قدر من اليقين.

وبإمكاننا التكهن. لكن هذا يتصمّم مخاطر التضاد التاريخي فيما إذا كن من الأفصل لكوستانس الثاني تعين ابنه قسطنطين الرابع عوضاً عنه يقوم بحل المشاكل في الغرب؛ لقد احتاج حتماً إلى من يمكنه من أن يؤكد بحرم مشاركة السلطة الإمبراطورية العليا في الجهود للحفاظ على تماسك الوضع في الغرب.

ويُفترض أن قتله لأخيه ستم الأجواء إلى حد كبير في قسطنطينية، للدرجة اعتقاده بأنه لم يعد يستطيع العمل بفاعلية هناك، فإذا كان هذا صحيحاً فإن خيار تعين ابنه لم يكن ليوجد حقاً، ولم يكن هناك جنرال موثوق يمكنه تفويضه لهذه الصلاحيات الهائلة؛ وليس هناك من شك في أن كوستانس الثاني قد ورث سياسات جده هرقل. على عكس من تلك السلبية التي اتبعتها مارتينا وأبازها. وهي الأكثر ضعفاً منه. هرقلوناس، وديفيد. لحشد المقاومة المسلحة للمسلمين في الأناضول وفي مصر، ويُفترض هذا في أية نقطة أبعد في الغرب، لكن كان لهذا الجهد نتائج مختلطة.

محمّد تعلم من كتاب "الطغفات الكبيرة" لابن سعد، أن أول نشوء لأرباع الشتاء الإسلامي في الأناضول "أرض الروم" بدأ في ٤٤٢ هـ (بين ٢٦

ميسان ٦٦٢م - ١٤ نيسان ٦٦٣م): "وقضى المسلمون الشتاء على أرض بئرطة في هام ٤٢هـ، وهذا كان ربيع الشتاء الأول/ معسكر الشتاء (هو أول مشق) وقضوا الشتاء فيه" (١) ولا يحدد ابن سعد فائدته أو قاعدته أو أين قضوا الشتاء، أو أية تفاصيل أخرى، كعدد المهاجرين وأصلهم

ويُعدّ تاريخ الانشاق الأول للمسلمين "وناسيهم لأرباع الشتاء في الأراضي البئرطية مهمّاً، وهذا التصرف يجعل من الحياة والزراعة في الأناضول أكثر خطراً على سكان بئرطة مما كانت عليه في الغروات الصيفية، لكنه كان أيضاً محمّوفاً بالمخاطر على المسلمين للقيام به" (٢) وإنّ تحديد التاريخ الأول لأول شتاء إسلامي ضروريّ للتاريخ البيزنطيّ التأسيسي، وكذلك لتاريخ كوستنس الثاني في إيطاليا وقد أضافت الشتاءات الأولى حافراً للبريطانيّ لتعزيز دواعيهم في الأناضول، وقد يساعدنا هذا في شرح أو تأريخ خلفية ظهور الجيش البيزنطيّ السلك العسكريّ ومناطقه. (٣)

(١) محمد بن سعد "كتاب الطبقات الكبير" إي. شاشو، ليدن، ١٩٠٥، المجلد الخامس، ص ١٦٦ = أحدث الطبقات المبرية تحت عنوان كتاب الطبقات الكبرى، بيروت، المجلد الخامس، ص ٢٢٤ ابن عسّاكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق، ص ١١٤ محمد بن عليّ المظنيّ، تاريخ حلب، طبعة إبراهيم زهرور، دمشق، ١٩٨٤، ص ١٧٧.

(٢) بلاستقضاء من الغروات، ولكن مع الاستغلام بحلول: والف-سجوهانس ليني، ميونخ، ١٩٧٦، ص ٦٣-١٥٥، ٣٤٦-١٥١ راجع، مراجعة من قبل والتر إي. كايي، مطر ٥٣، ١٩٧٨، ص ٣٩٩-٤٠٤. نظر والتر إي. كايي، "أولى اختراقات المسلمين في الأناضول" وفي صدراب، أنرابا، لايو، و. إي. كريسوس، الدولة والمجتمع البيزنطيّ في ذاكرة بيكوس، بيكوبوميدس، ألبا، ٢٠٠٣، ص ٢٦٩-٨٢.

(٣) W. Brandeis، "الهاديون، الخدمة العسكرية، الأراضي العسكرية، ووضع الحدود المشاكل والتفسير الحالية"، أوراق دوبرتون أوكس ٤٧، ١٩٩٣، ص ١-٦٧ أيضاً إصدارات ح سيب و ن بيكوبوميدس، كالتاريخ الأهتمام البيزنطيّ في منح فرع المنيّ، أربع مجلدات،

ومهما كانت حقيقة التسجيلات الأولية التي تذكر بعض أنواع الوحدات الموضوعية في الأناضول . بغض النظر عن أي من العلاقات الاجتماعية أو الاقتصادية . بعد سوايت قليلة من أولى الشتاءات الإسلامية في الأناضول، فهي تستحق اللّحظ والتأمل؛ ولم يستطع البيزنطيون منع حدوث هذه الشتاءات، ومن جهة أخرى، كانت نجاحات المسلمين محدودة، وقد أدت غزواتهم الشتوية إلى عدم احتلالهم الدائم للأراضي في الهضبة خلال المئة الإسلامية المبكرة، ويسجل الراوي الإسلامي أبو زرعة أن معاوية شارك في ستة عشر حملة شتوية وصيفية ضد البيزنطيين^(١) لكن إذا ما نظرنا القائمة الفعلية للحملات في التاريخ البيقوبي، نجدها فقط خمس عشرة حملة في الصفحة ٢٨٥ من طبعة م ث هوتسيا الحملة السادسة عشرة للحليفة معاوية ضد بيرنطة قد تشير إلى السنة ٤٢ هـ الضائعة التي سقطت على ما يبدو من النص الذي حرره م. ث. هوتسيا في إصداره عن التاريخ البيقوبي. هذا المقطع أعلاه من كتاب الطبقات الكبير لابن سعيد يساعد على توضيح جزء من كتاب التاريخ البيقوبي الذي من الواضح أنه مفقود؛ وقد تكون بعض من المراجع في مصادر أخرى ذات صلة

وشطرن، ١٩٩١-٢٠٠١ انظر أيضاً، سانت لاماكس، ed , He Vyzantine Mikra Asia 6 12 at th International Symposium, Ethniko Hidryma Ereunon, Instituton ton Vyzantinon Ereunon, Athens, 1998 V N Vlysidou, et al , eds He Mikra Asia ton thematon ereunes pano sten geographike physiognomia kai prosopographia ton vyzantinon Athens, 1998, K G thematon tes Mikras Asias 7os -11os. at th International 1 Tsikniakes, ed , To empolemo Vyzantio, 9 12 at , Symposium, Ethniko Hidryma Ereunon, Instituton ton Vyzantinon Ereunon, ١٩٩٧

^(١) أبو زرعة، تاريخ، بيروت، ١٩٩٦، ١٠١ ص ٤٢.

أيضاً مثل تاريخ الطبري، "في سنة عزو المسلمين على الآلانيين، وقد داهموا أيضاً البيزنطيين وألحقوا بهم هزيمة مروعة وقتلوا عدداً من الجيوش [مطاركة] كى هو مستحل [عام ٤٤٢هـ] (١)

أدى تنوع مشورات المستشرقين العصريين إلى إغفال العلماء الحديثين عن مرجع ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير. ولم يتم إصدار نقدي بنعتي كتاب ابن سعد حتى عام ١٩٠٥، وكان هذا بعد إصدار دراسة يوليوس فلهاورن "حرب بيزطة الأموية" في عام ١٩٠١، (٢) ولم تنص دراسة فلهاورن أية إشارة عن شتاء العرب الأول في الأناضول عام ٤٤٢هـ، ولا حتى المقال الذي سبقه عام ١٨٩٨ للمستشرق W. E. بروكس في مجلة الدراسات الهلنستية، (٣) ولم يشر إليها أيضاً ليون كيتاي في أي من كتاباته، (٤) وبطبيعة الحال فقد تضمنت دراسات لاحقة لدارسين بيزنطيين اعتمدوا بشكل كامل عن المترجمين أو دراسات المستعربين ذكراً عن أول الشتاءات في ٤٤٢هـ.

كان توقف الهدنة البيزنطية الأموية بعد تلك في عام ٦٥٧-٨ مع الإمبراطور البيزنطي كوستانس الثاني في أيار-حزيران عام ٦٦٢م، بعد انتهاء الحرب الأهلية الإسلامية... على الأرجح حامراً لمعاوية ليقوم بالتقدم شكلي

(١) تاريخ الطبري، م. موروي، ألاني، نيويورك ١٩٨٧، المجلد الثامن عشر، ص ٢٠
(٢) ح فلهاورن، "Die Kämpfe der Araber mit den Römern in der Zeit der Umayyaden" (Nachrichten, Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse ١٩٠١، ص ٤١٤-٤٧
(٣) W. E. بروكس، "العرب في آسيا الصغرى (٦٤١-٧٥٠) من المصادر العربية"، مجلة الدراسات اليونانية ١٨، ١٨٩٨، ص ١٨٢-٢٠٨.
(٤) مثل ل. كيتاي، Annals de l'Islam، ١٠ مجلدات. في ١٢، ملان، ١٩٠٥-١٩٢٦

فعليّ إلى الأماصول البيزنطية،^(١) وكان الحدث المرجح رحيل كونستانس الثاني للعرب في العال مباشرة في حزيران ٦٦٢م،^(٢) وقد وقر غياب كونستانس الثاني من قسطنطينية مع أفضل قواته الفرصة المناسبة للمسلمين، وتاريخ الشتاء الأول لم يكن عارضاً أو عيشياً، ومن ثم فالشتاء الإسلامي الرابع في الأماصول أصبح بديهيّاً، ولا يحدّد أيّ مصدر بيزنطيّ أيّاً من الغزوات الإسلامية هي التي كانت الأولى من الشتاءات.^(٣) والتاريخ الذي ذكره ابن سعد يلائم سياق أوائل سنيّات القرن السابع.

لم تحاول كتابات أيّ مؤرخ مسيحيّ في اللاتينية أو اليونانية كتابة تاريخ متأسلّك أو تفسير لما حدث! وهذا ليس أكثر ممّا فعله أيّ أحد لما حدث في سوريا، وكانت محاولة اثبات كيف ولماذا انتشرت الأحداث بالطريقة التي انتشرت فيها، تشكّل تحديّاً كبيراً، حتّى المعاصرون كانوا على الأرجح مختارين بين ما كان يحدث، وما إذا كان هناك أية حلولٍ سديدة، ومن شأن مثل هذه المساعي أن تسبّب مشاكل للكاتب مع إحدى السلطات أو غيرها، ويجب على المؤرّخين المعاصرين محاولة البحث في وجهات النظر المتضاربة، والذكريات

^(١) دراسات جديدة من معاوية خالد محمد جلال محمد عليّ كشك، "تصوير معاوية في المصادر الإسلامية الأولى، دكتوراه في قسم لغات وحضارات الشرق الأدنى، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢، ديبند كوك، "بدايات الإسلام في سوريا خلال الحقبة الأموية"، دكتوراه، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢، ميراث بولات، *er Umwandlungsprozess vom Kalifat zur Dynastie. Regierungspolitik und Religion beim ersten Umayyadenherrscher* معاوية بن أبي سفيان، مرنكورب، برون، ١٩٩٩.

^(٢) اد يهايم، *Nachrichten zum byzantinischen Urkundenwesen*، من ٤٨-٩ تحليل يهايم في هذا الجدل يبدو أكثر قبولاً من ٣١٣-٤٠ أيضاً، كاللوي، من ٤٨-٩ تحليل يهايم في هذا الجدل يبدو أكثر قبولاً. ^(٣) MA، *La lutte entre arabes et byzantins*، الإسكندرية، ١٩٤٧، من ١١٣، يعتمد أن أول واحدة وقعت في ٦٦٣.

للحصول على بعض من اللّمحات، أو التّصريح في اللّمحات الأخيرة المصطربة في شمال أفريقيّة البيزنطيّة، وعلاقتها أو انفصالها عن ثروات سردييا، وغيرها من الحرر التي تقع ضمن نطاق السّيطرة أو النفوذ البيزنطيّ.

اشتدت وتيرة نضال المسلمين ضدّ بيزنطة في أفريقيّا، والأناضول، وفي البحر بعد هدية الحرب الأهليّة الإسلاميّة أو العربيّة الأولى عام ٦٦١م. وقد عرّض رحيل كونستانس الثّاني من قسطنطينيّة إلى إيطاليا وصقلية عام ٦٦٢م. الأناضول وقسطنطينيّة لترايد الضّغوط العسكريّة الإسلاميّة، بل إنّ زيارة كونستانس الثّاني إلى إيطاليا وصقلية لم تهدئ المسلمين في وسط البحر الأبيض المتوسط أيضاً.

وتأتي مجموعة من التحديات للمؤرّحين من قِبل عددٍ كبيرٍ من المؤرّحين المعاصرين الذين رفضوا أيّة أهميّة للتاريخ العسكريّ ولم يؤلّوه أيّ اهتمام، ليكون السّؤال: هل يحمل أحدهم تقارير مثل "الغزوات فقط" ويلتفت إلى موضوعات أكثر أهميّة؟

ليس من المفاجئ أن يكون هناك بعض من الروايات من سوريا عن الغزوات المبكّرة على الأناضول، نظراً إلى أنّ شمال سوريا لم يستقر فيه كثيرٌ من المسلمين حتّى وقتٍ متأخر، وإنّ أغلب الروايات الإسلاميّة التي نجت كانت من العراق، حيث إنّ هناك عقبات لوجستيّة كبيرة تُؤخذ بعين النّظر، بما فيها المسافة، والحرارة، والموادّ اللاّزمة، ومركز عددٍ قليلٍ نسبياً من الغزوات في الأناضول.

نقد شرحت في أماكن أخرى لماذا يحتاج الدارسون لبيزنطة إلى فهم سبب بقاء المعلومات التي قدمها المؤرخون المسلمون عن الغزوات في الأناضول على ما هي عليه، وما الذي يمكن للمرء استخلاصه أو عدم استخلاصه منها ^(١) وبوسعي أجادل بأن التاريخية الإسلامية، تحتوي على الأرحح بعضاً من الروايات التي تهدف لتمجيد أسماء بعض من الأفراد من جماعات ومناطق معينة لقيامهم بهذه الغزوات في الأناضول، وهذا بحد ذاته لا يلغي مصداقيتها، ولكن بالطبع يمكن أن يؤدي إلى إغفال مشاركين آخرين في هذه البعثات قد يكونون أكثر أهمية إلا أنهم لم يكونوا من ذوي الشخصيات المبهجة.

وعلى الرغم من وجود رواية عن تسجيل المغازي، غزوات الرسول، في العصور الإسلامية الأولى، إلا أن الأناضول لم تكن موضوعاً ذا أهمية هؤلاء المؤرخين المسلمين الأوائل أو يأتي التاريخ الإسلامي المبكر من العراق في المقام الأول، حيث كان للعلماء أولويات مختلفة جداً عن المتعلقة بأولئك الذين عاشوا في سوريا، والعديد من الروايات السورية عن الحقبة الأولى مفقودة.

وفي الخلاصة، إنما أن المواد الشبيهة للقصص الكثيرة من المناطق الأخرى لم تنح، أو أن فتوحات الأناضول لم تستحق الاهتمام التاريخي، ومن ثم فالمساحة المخصصة لعرو إسبانيا في "الطبري" قد تمت بسطرين فقط، وتبدو وجهة نظره في أن دار الإسلام كانت متوسعة حتى في الغرب الأقصى، أو إن التفاصيل لم تكن موجودة أو لم تعينه بالفعل. ^(٢) وقد يُستمد ولو جزئياً، الإيجازُ

^١ والترني، كايي، "أول اختراقات المسلمين للأناضول" ص ٢٦٩-٢٧٠.
^(٢) ب.م. كوتب مساعد بتوضيح هذا بالنسبة لي.

من التسميحات المحفوظة في تواريخ المسلمين العائدة إلى غزوات القرن التاسع في الأناضول، من الأسباب التالية:

١. العديد من الغزوات بدأ من حمص، أو من نقطة أبعد شمالاً، حيث كان هناك بعض من العلماء المسلمين في منتصف وأواخر القرن السابع، والعزاة الناجون ربما لم يكونوا في كثير من الأحيان قريبين من المؤرخين، أو روايتهم الذين يمكنهم بطريقة أو بأخرى تسجيل وإيضاح مثل هذه المعلومات.

٢. على خلاف سوريا، ومصر، والعراق، وأفريقيا، كان مذهبهم في وقت لاحق قصاصاً، وعصائراً، وقصايا حقوق ملكية، قد تشوش، ولكن على الأقل تقدم حوافر لتسجيل بعض من التفاصيل عن العلاقات بين السكان، ولم يكن هناك حوافر للقيام بهذا عن الأناضول التي لم يتم عروها من المسلمين في ذلك الوقت.

٣. قد يكون أحد الدوافع لتسجيل مثل هذه الحملات، الاحتفال الصالح في ذكرى وأسماء المشاركين فيها، بمن مذهبهم هؤلاء الذين لقوا حتفهم، وذلك جريئاً لإصابة الشهرة والتميز للعائلات، والجماعات، والعشائر أو القبائل في سوريا، والعراق، وحتى مصر، لكن كل ما كان من الضروري في هذا هو تسجيل الأسماء والتواريخ سواء بشكل دقيق لتلك الأحداث أم لا.

٤. قد يكون أحد آخر الدوافع المحتملة هو تعالي وتقديس المسلمين لبيت معاوية، الخليفة الأموي.

٥. كان الأوزاعي وملعب "الجهاد" السوري بحاجة إلى مزيد من التحقيق، لكنهم للوهلة الأولى، لم يوضحوا الوضع في الأصول البيزنطية في ذلك الوقت.^(١)

تُرر العديد من الاستنتاجات، الملحوظة الأهم، وهي أن هناك حاجة لإعادة النظر في نشاطات الإمبراطور كوستانس الثاني،^(٢) وقد سجل عام ٦٦٢/٣ نقطة تحول في تكاثف الضغوط الإسلامية العسكرية على العديد من الجبهات ضد البيزنطيين، بعد أن انتهت الحرب الأهلية الإسلامية، وتم بعد ذلك إضلاق الموارد الشرية والمادية للعمل ضد بيزنطة، وأصبح مصر آسيا الصغرى، وأفريقيا، وصقلية وسردييا الآن مترابطة،^(٣) كما أصبحت الحدود السطحية للتطورات بحاجة لإعادة تفسير.^(٤)

ومهما كانت مشروعات كوستانس الثاني الإدارية، فإن نظام تمهيش فعالاً جداً في الأناضول بين ٦٥٩-٦٦٢، لم يُخلق فجأة، لأنه إن لم يكن هذا، إذا

^(١) م. بومر، العصف الأرستقراطي والحرب المعنوية: دراسات في الجهاد والحدود العربية البيزنطية (الجمعية الأمريكية الشرقية ٨١)، برهامس، ١٩٩٦.

^(٢) عن الأساس المنطقي المحتمل لمعادرة قسطنطين الثاني لإيطاليا وصقلية عن أنها محاولة لتعزيز الدفاعات العسكرية في الغرب، م. كورسي، بولونيا، ١٩٨٣، ص ٨٥-٩٦، ١١٧-٨. والتر كايجي، "سردييا البيزنطية المهتدة، وضمها المنير في القرن التاسع، Convegno sui Bizantini in Sardegna: Forme e caratteri della presenzabizantina nel Mediterraneo occidentale: la Sardegna (secoli VI-XI)، ٢٢، ٢٠٠٣. ليتم نشر في وقاتع هذا المؤتمر انظر أيضاً والتر كايجي، "لغر قسطنطين الثاني"، في طور الإعداد.

^(٣) والتر كايجي، "سردييا البيزنطية المهتدة، وضمها المنير في القرن التاسع".
^(٤) ن. يكووميدس، "نشر تحديداً ظروف أواخر القرن التاسع في غرب البحر الأبيض المتوسط".
Une liste arabe des strateges byzantins du VII siecle et les origines du Theme de Sicile", *Rivista di Studi Bizantini e Neocellenici*, n.s. 1, ١٩٦٤، ص ١٢١-٣٠.

لماذا وكيف كان المسلمون حينها فقط قادرين على شنّ حملات الشتاء في ٦٦٢/٦٣ والاستمرار فيها بعد ذلك؟ ١٩.

ولقد استطاعت الإمبراطورية البيزنطية النّجاة في الأناضول، لكن بتكلفة بشرية ومادية باهظة، ومجّداً، لا يوجد في الأناضول دليل على إنشاء كونستانس الثاني لأي نظام مؤسسي كبير من الدّفاع العسكري، على الرّغم من حقيقة أنّ المسلمين لم يستطيعوا التّجّاح بالاسنيلاء على قاعدة دائمة شمال جبال طوروس، وهذا ما كان يمكن أن يجعل من الوضع أسوأ.

قد يجادل بعض من المؤرّخين في أنّ وجود الغزو الإسلامي بدءاً من ٦٦٢/٦٦٣ م يمكن عدّه كنوع من الدليل الظرفي لعمالية "نظم الشمس" ومعسكرات الجيش الميدانية، لكنّ الحملات الشّتوية لم تبدأ إلّا عام ٦٦٢/٦٦٣ م واستمرّت حتّى العقود المقبلة، وكانت مثل تصعيد لشاط المسلمين العسكري. ويمكن القول للتأكيد إنّهما كانتا الحملات الشّتوية الإسلامية أسوأ بالنسبة لوضع البيزنطيين في الأناضول، فإنّها كانت أفضل من وجهة نظر البيزنطيين من أيّ فتح إسلامي لا يمكن إصلاحه لذا، إذا كان أيّ نظام ناشئ في الأناضول معالاً في تشجّع الدّفاع البيزنطي، فإنّ التّجّاح لم يكن إلّا نسيئاً، وعلى أية حال، فإنّ تدهور الوضع العسكري للبيزنطيين في الأناضول بعد عام ٦٦٣ م على المدى المتوسط، لم يتحسن.

تتصادم الوقائع القاسية! حيث لم يكتسب كونستانس الثاني عن هرقل الانتصارات، ولا المهارات في استغلال الصّراع الدّاخلي لأعدائه، وبدلاً عن ذلك طغى الصّراع الدّاخلي طويل الأمد عليه حتّى أدّى إلى مقتله. وبالمثل لم يستحوذ كونستانس الثاني على مهارات هرقل في تحديد وتطبيق ضغط كاف

عن حصومه الخارجيين في نقاط ضعفهم الرئيسية؛ ولم يملك تمييز جدّه الساذج للتوقيب المناسب والقدرة على استغلالهما.

وبكل الأحوال، ليس هناك أيّ ظهورٍ مسلمٍ أو مسيحيٍّ يشمت بوفاة كونستانس الثاني، ولم يتحمل المسلمون مسؤولية وفاته. وقد توسّع كونستانس الثاني جغرافياً على نطاقٍ واسعٍ كما فعل هرقل. أما بعده فقد كانت الأمور تنهارى أو على وشك التهاوي في أفريقيا وأجزاء أخرى من الإمبراطورية البيزنطية وبلغ التهاوي دروته عند موت كونستانس الثاني.

وقد كانت هناك مؤخراً محاولة لتقدير فطنة وجهود كونستانس الثاني أكثر مما فعله أغلب المؤرخين، وعلى وجه التحديد، سمي "وارن تريدهولد" في كتابه "بيزنطة وجيشها" وفي بحثه "تاريخ الدولة البيزنطية والمجتمع" إلى نسبة إنشاء معسكرات الجيش البيزنطية المثيرة للجدل العليّ. الفياثق العسكرية ومناطقها الخاصة. وذلك جيباً إلى جنبٍ مع الإصلاح المالي الكبير للتمويل العسكري، ثم انتهاء بمبادرة من كونستانس الثاني بين عام ٦٥٩م و٦٦٢م.^(١) ويلاحظ مع ذلك أنه لا يوجد وثائق بأية لغة تدعم هذه الفرضية.

^(١) W. تريدهولد، بيزنطة وجيشها، ستامبول، ١٩٩٥، ص ٢٥، ١٥٦، ١٨٠، ٢٠٧، W. تريدهولد، تاريخ الدولة البيزنطية والمجتمع، ص ٣١٤، ١٨٠ أيضاً W. تريدهولد، "النضال من أجل البقاء على قيد الحياة (٦٤١-٧٨٠)، في طبعة سي. مانجر، تاريخ أكسمورد لبيزنطة، أكسمورد، ٢٠٠٢، ص ١٣٢-٣. على هذا الآن انظر مراجعة W. براونديس من W. تريدهولد، History, in Byzantinische Zeitschrift، ٩٥، ٢٠٠٢، ص ٢١٦-٢٥، خصوصاً ص ٧٢٢-٣، ومراجعتي لـ W. تريدهولد، بيزنطة والجيش في المظار ٧٤، ١٩٩٩، ص ٥٢١-٤.

والتزاماً بالأمم المتحدة، فإن أولى وثائق الدراسات البيرونية عن وجود الشمس (معسكرات الجيوش الميدانية) مهما كانت طبيعتها وحجمها، تعود لأواخر ستينيات القرن التاسع.^(١) وكمؤسسين للمعسكرات، فإن علماء كونستانس الثاني يفترضون ضرورة وجود رجل عظيم بكل ما فيه ليقوم بالإصلاحات العسكرية، على الرغم من أن الجيوش والجنود والقادة في الصين التي تلت اللحظات الأخيرة لهرقل... ربما أكدوا مبادرتهم الخاصة لدعم أنفسهم، ولرفع قدراتهم على التأثير في صناعة السياسة.

لا يحتاج أحد افتراض أن جميع القوى كانت متمركزة في القصر الإمبراطوري في الصين التالية مباشرة لعام ٦٤١ م ولا يوجد أي دليل على إنشاء معاصي لأي نظام جديد لمسح الأراضي للجنود البيزنطيين عبر مبادرة، مراطورية في آخر منتصف القرن تقريباً من الحكم البيزنطي في أفريقيا، أو في القرن التاسع في إيطاليا وسردييا، وهذا يخالف W. تريدعولد. وبأية حال فإن الحكومة الإمبراطورية وجدت سبباً وجيهاً بوضوح لذرائع مؤسسية بالتحقق أو معاكسة المسلمين والمومباردين؛ ولم يكن هناك تحسن كبير في ثروات الإمبراطورية العسكرية في الأمم المتحدة، وإيطاليا، أو أفريقيا في ذلك الوقت، ولا يعرض أي من النصوص العربية تفاصيل عن البنية المالية، أو أية وسيلة أخرى لدعم الجنود البيزنطيين في أفريقيا، وإيطاليا، وصقلية، أو سردييا.

ومن الخطأ البحث عن مصلح عظيم واحد منسب لمعسكرات الجيوش الميدانية بالتوازي مع إصلاح اجتماعي واقتصادي شامل يتضمن الأراضي

^(١) ج. بييت و. أيكوبوليس، DO Seals، المجلد، الثالث، ص ١٤٤، المجلد، الرابع، ص ٥٤، من بين الاستشهادات الأخرى أيضاً عن التواريخ: V.N. فليبيدو، He Mikra Asia ton thematon، ص ٣٧-٥٠، وتقييم في المظار ٧٦، ٢٠٠١، ص ٤٨٦-٧.

والتمويل العسكري! وأخر الدراسات الشاملة للبيئة المالية البيزنطية لكاتبها "ولفرام برانديس" تناقش التطور التدريجي لنظام معسكرات الجيوش الميدانية، بما فيها الكوميركياريوي، وأشكالاً إدارية مالية ذات صلة.^(١) ويتعارض هذا الرأي مع تأكيد صدر مؤخراً عن مايكل هدي، الذي يناقش بأن ظهور الـ *genikos kommerkiarios*، مع *apotheke* أو العنبر كان مرتبطاً بإعادة هيكلة عسكرية وإصلاح مالي، استغرق منذ عام ٦٥٦/٦٥٧^(٢) وبالنسبة لهدي فإنه "لا يوجد بديل".^(٣)

أما برانديس فإنه لا يصوغ القضية على هذا النحو الصارخ، بل لديه تفسير مختلف نوعاً ما عن وظيفة

العنابر، وعلى الرغم من أن اختلافها الهائل كامن في التسلسل الزمني، فإن برانديس يرى عملية التعبير أطول وأكثر تعقيداً، ولم أر ردة فعل واحدة لبرانديس، على أطروحة هدي الحديثة، لكنني أفترض أنه سوف يتمسك بموقفه السابق، ذلك أن هدي لم يقدم أية أدلة جديدة

يستند حبر العملات والمؤرخ الاقتصادي "D.M. ميتكالف" بشدة أطروحة هدي.^(٤) ولكن واضحين، فنحن نثق، وأنا أيضاً، على أهمية عهد

^(١) ولفرام برانديس، «خصوصاً» ص ٢٢٥-٢٢٨، ٢٠٧-٢٠٨، ٣٢٢-٣٠، ١٢٠-١٦، ١٧٥-٩، ٥٠٧-٩.

^(٢) م. هدي، «الشرق والغرب التحول الآخر في الية المالية الرومانية»، في *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' alto medioevo*، المجلد ٢٩، ١٩٧٠، ص ٢٠٢-١٣٠٧، وخصوصاً ص ١٣٨٥-٦٦.

^(٣) م. هدي، «الشرق والغرب»، ص ١٣٧.

^(٤) D.M. ميتكالف، «الانتكاس الذي في منتصف الحقبة البيزنطية: أدلة العملات» التاريخ النقدي ١٦١، ٢٠٠١، ص ١١١-٥٥، وخصوصاً ص ١٥١-٢.

كونستانس الثاني في تطوّر التكيّف البيزنطي مع حقائق الصّعوبات العسكريّة والماليّة، وأبررها تصاعداً تهديد المسلمين! ونحن نتفق على استحقاق عهد كونستانس الثاني لبحوث أكثر، ومساهم بالتبرع في تبيان وتفسير عهده بمشوراتٍ مستقلّة، إلّا إنّنا نختلف في تفاصيل التسلسل الرّمزيّ وأعمال كونستاس الثاني تحديداً، وذلك فيما يتعلّق بأية تعبيراتٍ مؤسّسيّة ويعترف الجميع بأنّ كونستانس الثاني كان إمبراطوراً شجاعاً لكن هل كان أكثر من هذا؟!

لا شكّ في أنّ الرّجل بذل قصارى جهده، ويُعترض أنّه لم يترك الشّرق إلى إيطاليا من دون أن يفعل ما كان في اعتقاده أنّه التحضيرات الكافية لأمن غرب الأناضول. وبالتأكيد، كان عليه تقدير محاطر التّراخي في إيطاليا وأرمينيا أيضاً. لقد قرّر على ما يبدو، بأنّ الخطر الأكبر كان التّراخي في وسط وغرب البحر الأبيض المتوسط، وأنّ البيزنطيين تمكّنوا بشكلٍ أو بآخر من الحفاظ على سيطرتهم في الأناضول، وهذا ما فعلوه على الرّغم من غيابه! وليس من المنع الانخراط في تفكير متضاربٍ هما إذا كان الوضع العسكريّ سيكون أسوأ لو لم يتّجه كونستانس إلى الغرب بعد أن قام بالتّرتيبات في الأناضول بحسب ما رآه مناسباً.

وعلى الرّغم من ذلك فإنّ قضية الكفاءة تأتي في الطليعة، وإنّ السّهولة التي اخترقت فيها قوات معاوية الأناضول في منتصف خمسينيّات القرن السابع، تشير إلى أنّه مهما كان ما تمّ القيام به مسبقاً، إلّا أنّ الحكومة في قسطنطينيّة فشلت في الخمسة عشر عاماً الأولى بعد الفتوحات الإسلاميّة في ابتداء بعض من الأراضي المعقّلة في الدّفاع ضدّ المسلمين في هضبة الأناضول

يقول سبيوس، فيما يتعلق بسنة ٤/٦٥٣: "عندما اخترق [معاربة] الأرض بأكملها، تقدّم إليه جميع السكان، هؤلاء الموجودين على الساحل وفي الجبال والسهول." (١)

لم يقم أيّ نظامٍ دفاعيٍّ فعالٍ بحماية الأناضول من المداخلة في ذلك الوقت أو استطاعت جيوش معاوية الامتداد باتّساع وتدمير الأناضول، وربما كانت الأوضاع أسوأ من ذلك في طبيعة الحال، ولو وُجد معسكرٌ بيزنطيٌّ بالكامل بفعاليّةٍ انسيائيّةٍ في المكان، لكان من الصّعوبة فهمُ كيف أمكن للمسلمين التّجّاح بالتّصاعد ليصلوا لمستوى أعلى من الشّاط المعكريّ في الأناضول. إلّا أنّه من الصّحيح القول: إنّ المسلمين فشلوا في الحصول على حيازة إقليميةٍ دائمةٍ هناك، ومن ثمّ، فإنّ البيزنطيين لم يكونوا صعباءً وعيبرَ فعّالين تمامًا في مقاومتهم بل على العكس من ذلك. لكنّ الدلائل لا تشير إلى وجود نظامٍ دفاعيّ مؤسّساتيّ عظيمٍ لحماية الأناضول بكفاءةٍ في ٦٥٠ م أو ٦٦٠ بل على العكس من ذلك كانت غارات المسلمين تكثّف من شدّتها، وربما بالغ سبيوس بوصفه الضّرر لإصفاء تأثير أدها.

يتفق كلّ هذا مع فهم الوضع المحفوف بالمخاطر للإمبراطورية البيزنطيّة في وسط البحر الأبيض المتوسّط وعلى طول السّواحل في سردينيا وإيطاليا حتّى في وقتٍ سابقٍ للوقت المقترَض. (٢) وبحسب الدلائل، لم يبقَ ملاذٌ آمنٌ بعد هذا في وسط وغرب مناطق البحر الأبيض المتوسّط تحت حكم السّلطة البيزنطيّة

(١) التاريخ الأرمني بسبب إل سبيو، الطّبعة، RW طومسون، المجلّد الأوّل، ج ٥٠، المزمع، ١٧٠، ص ١٤٤

(٢) لمادة المقارنة W E كايجي، "سردييا البيزنطيّة المهتدة" الوضع المتغيّر في القرن السابع

فشل كوستاس الثاني في الأناضول، وإيطاليا، وصفتية كمقلد لهذه
هرقل، وكان مجرد هرقل قسطنطيني، ساهم تقليده لهرقل في تشكيل هويته، ولكن
أيضاً في فشله؛ ولم يكن رجلاً عظيمًا، لكن لا يمكن تجاهل تدخله الشخصي في
الأوقات الحاسمة؛ وهو حالة مثيرة للاهتمام للدرجة يمكن لفرد فيها بأن يكون
حاسماً في التاريخ وفي حالته، لم يتمكن من عكس مسارات الطول والعرض.
من بين العديد من المهام المثقبة لدراساتي البيزنطيتين والإسلاميتين، دراسة أكثر
لتفاعل بين دمشق وقسطنطينية، وصلة الوصل بين الأناضول وشمال أفريقيا،
وحتى إيطاليا وسردييا؛ وستكون الحرب قرب وعلى جزيرة جربة وميائها
المقابل "جكتيس" على البر الأفريقي بين عام ٦٦٥ و٦٦٨ م مصيرية
لكوستاس الثاني، وسيكسب المسلمون إمكانية أكبر لمزيد من العرض
لاختراف الأناضول وكذلك شمال أفريقيا. ونحتاج للتحقيق بشكل أشمل في
الأعوام ٦٦٢ و٦٦٨ وحتى ٦٧٠ م، كما نتذكر من الكشف عن ديامية
الأحداث، وعلى وجه الخصوص تبادل المسؤولين والقادة العسكريين بين
الأناضول وشمال أفريقيا، ويفكر أحدهما في انتقال فضلة بن عبيد، ليصمم إلى
روبيع بن ثابت الأنصاري في الغزوة الإسلامية الكبرى على جزيرة جربة، التي
وقعت على الأرجح في ٤٧ هـ (٦٦٧/٨ م)^(١) ومن الضروري التفكير في سياق
كامل البحر الأبيض المتوسط.

(١) ماركس "رياح النورس" إصدار هـ مؤسس القاهرة المجلد الأول، ص ١٥٣ التبايع، عبد
لرحمن بن ماضي "معالم الإيمان في معرفة أهل القديرات" القاهرة، ١٩٦٨، المجلد الأول،
ص ١٢٢ ٣ من طرابلس حصة بن خطاب العصفوري، تاريخ، طبعة أكرم ضوي العمري،
بغداد، ١٩٦٧، ٤٧ هـ (٦٦٧/٨ م)، المجلد الأول، ص ١٩٣. هو من أوائل المرسلين (آخر القرن
الثامن الميلادي) تاريخ ابن عساكر مدينة دمشق، إصدار عمر عرومة، عمراوي، بيروت،

١٩٩٥، المجلد ٤٨، ص ٢٩٦، البكري، أبو حيد عبد الله القر، "المغرب في ذكر بلاد أفريقيا
والمغرب إحصاء، دي سلا، الجزائر، ١٨٥٧، طبعة مكرورة. بغداد، ص ١١٩ ابن عبد
الرحمن الاستيعاب في معرفة الأصحاب، طبعة، علي محمد الجاوي، القاهرة ١٩٦٠، المجلد الثاني،
ص ١٠٥، أرسل معاوية ربيعاً إلى طرابلس في ٤٦ هـ داهم ربيعاً أفريقياً من طرابلس عام
٤٧ هـ وعاد عبد الواحد دهن طه، "فتح الإسلام والاسيوطان في شمال أفريقيا وإسبانيا"
لندن، ١٩٨٩، ص ٥٩-٦٠.

أقباط وإسلام القرن السابع

هارالد سيرمان

كان بفتح الإسلامى لمصر عام ٦٤٠-٦٤٢ م، أثرٌ بعيد المدى على البلاد، وينبغي لتأثير حدث كهذا أن يَظهر في المصادر المعاصرة، على فرض أن المصادر المعاصرة الأصيلة قد وصلتنا بالفعل. ولمعرفة المزيد عن تقييم هذا الحدث من قبل المسيحيين المصريين المعاصرين، فإنَّ من الضروريّ بدايةً تحليل المصادر التي لدينا ونحت تصرفاً.

سأحاول فيما يلي فقط . النصوص التي تُظهر العلاقة بين الأقباط المسيحيين من جهة والمسلمين ومعتقداتهم من جهة الأخرى؛ ولا تبدو للوهلة الأولى على علم جيد بهذه العلاقة.

ليذكر تيتو أورلاندني نصّاً قبطياً واحداً فقط، وهو يعود على الأرجح للقرن الثامن، وقد ساهم به، "بيلوغرافيا الحوار الإسلامى المسيحى" (١).
بيرتكر كل من أونو F.A. ميناردوس (٢) و سى. دتلف غ. مولر (٣) في بحثهما هل تاريخ بطارقة الإسكندرية، المنسوب إلى ساويروس، لكنه في

١ ت أورلاندني، "Auteurs de langue copte du VII^e au X^e siècle", Islamochristiana, ١٩٨٠، ص ٢٩٥-٦. النص الذي ذكره هو Apocalypse of Pseudo-Athanasius، انظر أدناه، الملحوظة ٤٠.
٢ أو ف ا ميناردوس، "مواقف الأقباط الأرثوذكس تجاه النبوة الإسلامية من القرن السابع إلى القرن الثامن عشر"، Ostkirchliche Studien، ١٣، ١٩٦٤، ص ١٥٣-٧٠.
٣ سى. دتلف غ. مولر "Stellung und Haltung der koptischen Patriarchen im 7. und 8. Jahrhundert gegenüber islamischer Obrigkeit und Islam"، T

الحقيقة محردة لجميع وترجمة لمواد من عصور مختلفة^(١) ويجب علينا هنا التساؤل عما إذا كانت الفكر اللاحقة حول الفتح قد نُسبت إلى معاصريها، وقد تمّ بالأساس نشر القسم الخاص بالفتح من قبل رئيس الشمامسة جورج حوالي عام ١٩١٥م، ورتبها قام بتصوير الفتح من وجهة النظر السائدة في وقته، عندما كانت العلاقات بين الأقباط والحكام المسلمين قد خضعت بالفعل إلى تطوّر كبير.^(٢)

٢. يذكر كل من باتريشيا كرون، وميشيل كوك، تاريخ يوحنا من بيكيو ومديح الأبطال الثلاثة من بابل في كتابها المهاجرون،^(٣) والتاريخ محفوظ بالترجمة الإثيوبية فقط وهو غير مكتمل فيما يتعلق بالمرحلة الإسلامية الأولى،^(٤) وستتمّ مناقشة المديح أدناه.

٣. لا يتجاوز الآن دوسيلير المصادر المذكورة مسبقاً في مؤلفه *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII^e*

أورلاندو و. فرايس، إصدار، أعمال المؤرخ القوطي الثاني لندراسات القطيعة روما ٢٢-٢٦ سبتمبر ١٩٨٠، روما ١٩٨٥، ص ٢٠٣-١٣.

^(١) سكوين تاريخ بطاركة الإسكندرية انظر: ج. دن هيجر، موهوب بن منصور بن مفرح et l'historiographie copto-arabe: Étude sur la composition de l'Histoire Corpus Scriptorum Christianorum des Patriarches d'Alexandrie Orientalium ٥١٣ = (subs 83)، لوفان، ١٩٨٩.

^(٢) المرجع نفسه، ص ١١٧-٢٥.

^(٣) م. كرون و. م. كوك، المهاجرون. "صناعة العالم الإسلامي" كامبريدج، ١٩٧٧، ص ١٥٥، المخطوطة ٢٨.

^(٤) رفاتح يوحنا أسقف بيكيو، ترجمة د. ه. تشارلز، لندن، ١٩١٦، Chronique de Jean, trans M. H. Zotenberg (Notices, Évêque de Nikiou Texte éthiopien et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques ... ٢٤) باريس، ١٨٨٣.

XV^e siècle^(١) وهكذا، يبدو أن هناك عدداً قليلاً جداً من المصادر عن ردة فعل الأقباط على فتح الإسلام.

وإذا قارنا عدد المصادر القبطية المتعلقة بالفتح الإسلامي بتلك المصادر السريانية، فسجد بوضوح أن لدينا أكثر بكثير من الأخيرة، وقد أدت الحوث المكثفة في تلك المصادر السريانية منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى الوصول لديهم حديث كئيب، وأكثر عمقاً لرود فعل المسيحيين الناطقين بالسريانية على الفتح.^(٢)

كان التصريح الذي أصدره ميشيل التوري مقبولاً لمدة طويلة وهو أن: "الطبيعة الواحدة" السورية التي تم اضطهادها من قبل كنيسة الإمبراطورية البيزنطية، عدت الفتح الإسلامي كتحرر من العبودية البيزنطية.^(٣) ونحن نعلم اليوم أن أتباع الطبيعة الواحدة لم تستقبل الفتح الإسلامي في بدايته على أنه محرر، بل تمسكوا بالرؤية التقليدية بأن الإمبراطورية الرومانية كانت تحلياً للإمبراطورية المسيحية، وستبقى كذلك حتى نهاية العالم، فكان الفتح الإسلامي نذيراً بهذه النهاية.

ولوضع هذا مشاهة تماماً لعزو مصر، لجهة الاعتقاد بأن أتباع "الطبيعة الواحدة" [miaphysites] المصريين تلقوا المسلمين كمحررين من العبودية

^(١) A. Doussier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, VII^e - XV^e siècle.

^(٢) Doussier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age*, VII^e - XV^e siècle, باريس، ١٩٩٦، وقائع ميخائيل التوري، بطريرك البعلبك في أنطاكية طبعه وترجمه ج. ب. شابوت، أربع مجلدات، باريس، ١٨٩٩-١٩٢٤، المجلد الثاني، ص ١١٢-١٣ (النص)؛ المجلد الرابع، ص ٤١٠ (الترجمة).

^(٣) انظر على سبيل المثال مساهمة ج. ب. فان جينكر في المجموعة الحالية ^(١) وقائع ميخائيل التوري، المجلد الثاني، ص ١١٢-١٣ (النص)؛ المجلد الرابع، ص ٤١٠ (الترجمة).

البيرونية . كان لا يزال متشراً على نطاق واسع في ثمانينيات القرن العشرين. سي. ديتيف ع مولر اعتقد بهذا الرأي في عمله المنشور عام ١٩٨١^(١) لكن كان هناك آخرون من الذين رفضوا هذا الموقف، كما فعل ف. وينكيلمان سابقاً عام ١٩٧٩^(٢).

شر مولر في عام ١٩٨٥، مقالته عن وضع وموقف الطائفة الأقباط في مواجهة السلطات الإسلامية والإسلام، والتي كان قد قدمها مبقاً في المؤتمر الدولي الثاني للدراسات القبطية في روما عام ١٩٨٠، واستد في هذا التحليل عن تاريخ الطائفة؛ عبر أنه لم يستطع في تحليله تقديم دليل على أن الأقباط استغلوا المسلمين كمحررين، لقد أوضح أن العلاقة بين الطائفة والمسلمين كانت أحياناً ودودة ولكنها إشكالية أحياناً أخرى ومن ثم، بدأ فهم جديد للنفع الإسلامي بالتطور في مصر أيضاً، إلا أنها البداية فقط، ويجب تنمية الكثير من الأبحاث.

وسأقوم في مقالتي الحالي، بنجميع التصريحات الخاصة من بحث مولر في تاريخ الطائفة، وبعدها، سأنظر في خمسة نصوص قبطية أخرى. النص الأول هو قصة فمير التي حُفظت من بعضهم لتكون معاصرة مع الفتح الإسلامي^(٣).

^(١) سي. د. ع. مولر، Die Geschichte der orientalischen Nationalkirchen, Kirche in ihrer Geschichte (D2)، فوتيس، ١٩٨١، ص ٣٣٠.
^(٢) ف. وينكيلمان، Ägypten und Byzanz vor der arabischen Eroberung, Byz.-antunoslavica ١٠، ١٩٧٩، ص ١٦١-٨٢.
^(٣) ه. ن. بانس، القصة القبطية عن فمير، غزو مصر، (Avhandlingar utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo II, Hist.-Filos. Klasse No. 2)، أوسلو، ١٩٥٠.

النص الثاني هو أسطورة ايودوكسيا والقبر المقدس، التي ربما تظهر ردة

الفعل القبطية الأولى للفتح.^(١)

النص الثالث نقش بين البطريك يوحنا والحاكم المصري عبد العزيز،

الذي قد يكون أقدم نص معلوم يصف العلاقة بين المسيحيين والمسلمين في
الحقبة الإسلامية بمصر.^(٢)

النص الرابع هو سيرة البطريك إسحاق (٦٨٦-٦٨٩)،^(٣)

النص الخامس هو مديح الثلاثة الأبطال من بايلون المجهول

كان الدافع للتصال عند بيزنطة هو التدخل في مسائل الإيوان، وفرض
ملعب كريستولوجي أجنبي، والآن مع الفتح العربي. أصبح هذا الخطر ممثلاً
في الهجوم على خاصية أحدهم الروحية ونوعيتها إلى حد بعيد. وعاد كل أحد
للاهتمام بشؤونه الخاصة، ونظمها بشكل مستقل، ولن تتسبب نوعية السلطة
الجديدة بالمشاكل لأحدهم، مادامت لم تخرق حياته.^(٤)

فيما يتعلق بأغاثون (٦٦١-٦٧٧)، البطريك القبطي الثاني خلال مدة
الحكم الإسلامي.. يشير مولر للمحفوظة أنه قام بشراء السجاء المسيحيين

(١) إيودوكيا والقبر المقدس، الأسطورة القسطنطينية بالقبطية، إصدارات أورلاند، ترجمة
ب. بيرسون، مع دراسة H.A. درابل، *Testi e documenti per lo studio dell'antichità*، ميلان، ١٩٨٠.

(٢) ه. ع. إيلين وايت، أديرة وادي الطرون، الجزء الأول، النصوص القبطية الحديثة من دير
القديس مكاريوس، نيويورك، ١٩٢٦، ص ١٧١-٥.

(٣) تاريخ البطريك القبطي إسحاق، إصدار وترجمة إي. اميلبير، *Publications de l'École des Lettres d'Alger. Bulletin de Correspondance Africaine*، باريس،
١٨٩٠، الترجمة الإنكليزية والدراسة في ميا من بيكيو، حياة إسحاق الإسكندراني واستشهاد
القديس ماكروميوس، ترجمة دافيد ل. بيل، *Cistercian Studies* (١٠٧)، كمارو،
١٩٨٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٠٤-٥.

نذير أسروا في العرب، من قبل المسلمين،^(١) ولم يكن يريد لهم البقاء في أيدي
ال "لا مؤمنين" وهذا يدل على حقيقة أن "الذين العرب" كان مختبراً هل أنه غريب
بشكل أساسي^(٢).

شخص مولر في حكم البطريك التالي "يوحنا الثالث (٦٧٧-٦٨٦)"
الاحتكاكات الأولى مع السلطة الإسلامية، فهو يشير إلى الرواية التي ورد فيها
أن الحاكم عبد العزيز أتى في زيارة خاصة إلى الإسكندرية، ولم يتم استقباله
بشكل لائق من قبل البطريك، وقد تمت إداة البطريك لعدم احترامه، وحكم
عليه بالسجن والتعذيب حتى يدفع غرامة كبيرة! وفي النهاية تم إجراء
تسوية.^(٣) ويقدر مولر أنه كان هناك مصلحة خلقيدونية خلف هذه الأحداث،
لكن السلطة الخلقيدونية كانت قد كُثرت شوكتها أخيراً، وأنه تم اتحاد عددٍ
من الجماعات الخلقيدونية مع الأمغارستيا القبطي الأرثوذكسي^(٤) بعدها.

ربما كان في طبيعة التمكير المصري هذا الذم للجماعات الخلقيدونية،
والنصر على الخلقيدوسيين، وقد شكروا الله على تمكينهم من العمل بحرية،
وعلى النشاط التنويري للبطريك ولا يميز أحد في هذا الحدث، ضرورة
مواجهة أساسية مع الإسلام، وبخاصة أن الحاكم المسلم يعامل البطريك الآن
بكياسة، ولا حفاً أصبح الحاكم إن جار التعبير. هو محلص الكيسة بما أنه ساعد

^١ تاريخ بطاركة الكيسة القبطية في الإسكندرية، ٣، أماتون للمجلد الأول (٧٦٦)، إصدار
وترجمة، B. يافس، (Patrologia Orientalis)، باريس، ١٩١٠، ص ٤-٥ = [٢٥٨-٢٥٩].

^(٢) مولر، Stellung، ٢٠٥-٦.

^(٣) تاريخ بطاركة، ٣، إصدار إيفيس، ص ١٣-١٧ = [٢٦٧-٢٧١].

^(٤) مولر، Stellung، ص ٢٠٦-٧.

إسحاق، الذي اتخذه يوحنا الثالث بنفسه حلفاً له للانضمام إلى العرش في واحة المؤامرة^(١)

قدم حليفة يوحنا إسحاق (٦٨٦-٦٨٩). بحسب تاريخ الطاركة بتفريد محل المذوبة، ونحن نعلم الصعوبات التي واجهها في بناء علاقات مع ملوك التوبة، وقد أمر الحاكم أيضاً بتعطيم الصليبان في مصر، ووضع الكلمات التالية على أبواب الكنائس: "محمّد رسول الله العظيم، يسوع أيضاً رسول الله، حقاً: لم يلد الله ولم يُولد"^(٢) ويتحدث تاريخ الطاركة عن المشاجرات العقائدية بين المسيحيين والمسلمين في عهد البطريك سمعان الأول (٦٩٢-٧٠٠)،^(٣)

أما تعليق مولر على هذا فهو التالي:

(مع هذا، جاء مع لتعزيز التدرّيج للإسلام، هجمات على تعبير الذين المسيحيين، بأن المسيحيين كانوا بالشكل المعتاد، مُلامين عن نسبتهم لله زوجة وابناً، ومن ثمّ شرّ عقيدة خاطئة. ومع ذلك، فقد امتنع الحاكم على ما يبدو من فرض رقابة على تصريحات القدايس المسيحية بالتوافق مع المَكر الإسلامية، لكنّ لنوم مع هذا تمحّول إلى عصبي، وكان على بطريرك دبلوماسي كسمعان الأول استجماع كل ما يملك من لياقة لدرء الأحكام أو التصريحات التي قاطع بعصب، والتي تمّ اتّخاذها من قبل المسلمين كوصايا حيها)^(٤)

^(١) المرجع نفسه، ص ٢٠٧

^(٢) تاريخ طاركة، ٣، صدار إيفيس، ص ٢٥ = [٢٧٩].

^(٣) المرجع نفسه، ص ٦-٢٥ = [٢٨٩-٩٠].

^(٤) مولر، Stellung، ص ٢٠٩.

أما تقيمتا فهو كمايلي:

لا يُدلي تاريخ البطارقة بأية تصريحات قاطعة بشأن المواقف المسيحية القبطية تجاه الإسلام في القرن السابع، لكن أحداثاً فردية ألفت الضوء على العلاقة بين المسيحيين والسلطة الإسلامية، وليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأحداث مثلاً على العلاقة الأساسية، أو أنها إعدادات لأحداث منعزلة ومحددة، حيث تعطي الأحداث مجتمعة انطباعاً عن علاقة مليئة بالتشويق، وليس هناك عملياً أي حدث يستفيد منه المسيحيون بالفعل؛ وما يزال مولر يمتز أحداثاً محددة ضمن إطار الفكرة القديمة القائلة: إن المسيحيين الأقباط احتنقوا بالمسلمين كمحرّرين من العبودية البيزنطية. في حين إنه لم يتم ذكر صريح هذا في مقاله، وفكرة عودة الكنيسة القبطية إلى "طبيعتها" يتم فهمها عن الأرجح بهذا المعنى، لكن إطار مولر التفسيري لم يعد مقبولاً، فالتصوص لا تظهر المسلمين كمحرّرين.

رواية قميير:

هل هناك نصوص أخرى من القرن السابع الميلادي من الممكن مقارنتها مع هذه المواد من تاريخ البطارقة؟
يُشار إلى رواية قميير^(١) أحياناً كأحد أولى النصوص الدالة على العلاقات القبطية الإسلامية، ويوجد مقطع واحد فقط.
تدور القصة حول الملك العارمي قميير الثاني (٥٢٩-٥٢٢)، الذي حاول التحريض على ثورة في مصر، لكن محاولته باءت بالفشل؛ وفي رسالة إلى

^(١) يانسن، القصة القبطية عن عمرو قميير لمصر

فمير، أعرب المصريون عن كراهبتهم تجاهه وولائهم لأرضهم وفرعونهم. فمير (الذي تمّ لتعريف عنه فيما بعد في النصّ نبوخذ نصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢) قام عندها بخطّة مأكرة؛ وذلك بإرساله لسفراء كلبية، ودعا المصريين إلى وليمة عن شرف الفرعون والإله أيس، لكن المصريين اكتشفوا المؤامرة؛ فيها أذهوا التّجمع للوليمة، قاموا في الواقع بتجميع جيشٍ! ويغشخ المقطع في هذه المرحلة من الرواية، لكنّ شبه المؤكّد أنّ النهاية كانت بانتصار المصريين.

كانت "ليزلي ماك كول" الممثلة الأكثر جرأة للنّظرية القائلة: إنّ هذه الرواية مستندة من عهد الطريرك بنيامين الأوّل (٦٢٢-٦٦١) وعلى الأرجح في العقد ٦٣٠-٦٤٠^(١) وهي تقترح أنّ الرّاهب التوري من شيهيت، كتب النصّ مستخدماً ذكريات هيرودوت "الملحمة الشهيرة" و"الكتاب المقدس" وأيضاً من ذكرياته عن الاحتلال الفارسي بين عامي ٦١٧ و٦٢٧ م.^(٢)

فمميز هو الشّريد في القصة؛ لكنّه في الواقع يمثّل الخطر الحقيقيّ الحاضر، وهو الخليفة عمر (٦٣٤-٦٤٤)؛ وهكذا يجب فهم الرواية كتحذير لاتّباع الطّبيعة الواحدة من سكان مصر مدّة ما قبل العزوّ، وإذا كنّ هذا التفسير الذي يتفق معه ويكلمان^(٣). صحيحاً، عندها يمكن الحرم بأنّه أقدم

^(١) ن. م. ب. ماك كول، "إعادة النظر في قصة قمير القطية" البّراسات اليونانية، والرومانية، والبريطانية ٢٣، ١٩٨٢، ص ١٨٥-١٨٨؛ فارو مع ف. ويكلمان، "Die Stellung Ägyptens im Oströmisch-byzantinischen Reich"، في ب. ماجن، إصدار-Graeco-Martin-Griechen und Kopten im byzantinischen Ägypten Coptica Luther-Universität Halle-Wittenberg Wissenschaftliche Beiträge ٤٨/١٩٨٤، Halle (Saale)، (= 129)، ١٩٨٤، ص ١٥.

^(٢) ماك كول، "إعادة النظر في قصة قمير القطية" ص ١٨٧.

^(٣) فيكلمان، "Die Stellung Ägyptens"، ص ١٥.

نص مصري نجد فيه تحديراً من الغزو الإسلامي، إنما لم يمر هذا التعبير من دون معارضة

شكك كل من ثيسن ورختر، بجديّة في نظرية ماك كول،^(١) وكان نقاشهم الرئيس في أن التحليل الساليوغرافي للمخطوطة الوحيدة يعيد تاريخ نصها إلى ما قبل القرن التاسع، ولا بد من أن الجزء الأقدم كتب في القرن السادس لكن إذا كان هذا صحيحاً، فلا يمكن عند ذلك للنص أن يكون من وقت قريب من الغزو الإسلامي؛ ويبقى هناك احتمال أن هذا النص كان مقروءاً وقت قرب الغزو الإسلامي، وتم تفسيره كرقية أطروحة ماك كول، لكن لا يوجد دليل على هذا.

أسطورة إيودوكسيا والقبر المقدس

هناك قصة قبطية أخرى يُعرّض أنها تُظهر حفة الفتح الإسلامي لمصر، هي أسطورة "إيودوكسيا والقبر المقدس"^(٢) والأحداث المسرّدة فيها تنتمي إلى القرن الرابع، والمسلمون والعرب عبر مذكورين فيها بشكل صريح، وهكذا مجدداً، يكون من الصعب إظهار أن النص مستمد من مدة الفتح الإسلامي.

أما محتوى الرواية فهو التالي:

تم اختيار قسطنطين على عرش الإمبراطورية الرومانية، ثم تلقى المعمودية، وكسب القبول من خلال المعجزات! وتعلق مقطع في آخر من

^(١) Bernerkungen zum koptischen Kambyzes-Roman, Enchoria ١٢, ١٩٩٦, ص ١٤٥-١٩. ت. من ريجر، "Weitere Beobachtungen am koposchen Kambyzes-Roman", Enchoria ٢٤, ١٩٩٧, ص ٥٤-٦٦.

^(٢) إيودوكسيا والقبر المقدس (انظر الملحق ١٤ أعلاه)، ص ٢٩-٨٢.

انقضة بكيف أنه ساعد في العثور على قبر المسيح على الرّعم من أن الأحداث تأتي من القرن الرابع وتنصّر الأسطورة ملامح تشير بكل تأكيد إلى مدّة لاحقة، وقد قام درايك بفحص القصة، واستنتج أن الأسطورة كُتبت في القرن السابع، بعد مدّة قصيرة من الاحتلال الإسلامي لمصر.^(١) وأنا أذكرها حجج درايك فقط:

١. الأسقف ثيوفيلوس يهمل المزمور ٧٨ (٧٩) وعند اكتشاف القبر، يعبر عن مشاعر أكثر مرارة من الفرح، وقد تناسب مثل هذه الصلاة بشكل أفضل مع مدّة الاحتلال العارسي وتدمير أورشليم.

٢. هناك رابط قريب بين هذه وصهيون، وهذا يظهر من حقيقة أنه كان على قسطنطين بناء كنيسة لصهيون أولاً وقبل تمكّنه من دخول القبر، وهذا أيضاً يدلّ على المدّة العارسية، عندما كان صهيون على قدر كبير، لكن في حالة خراب، وكان على الطريرك موديس ترميمه.

٣. قد يكون الحدث الذي يقوم فيه قسطنطين بمحاولة بانية لإخراج الصليب من المدينة، إشارة لمطالبة القدس ببقايا الصليب عندما تمّ أحده إلى قسطنطينية.

٤. يمكن فهم تفاصيل كثيرة من القصة فيما إذا تمّ أحدها إلى زمن هرقل، الذي كانت شهرته مشابهة لشهرة الإمبراطور قسطنطين قسطنطين الثالث بن هرقل، وحميده كونستانس الثاني هذباً ارتباطهما بالإمبراطور المسيحي الأول، وقد يلمح اسم ايودوكسيا لأنه هرقل من زوجته الأولى علاف ايودوسيا.

^(١) مرجع نفسه، ص ٨٣ ١٧٩

٥. دور اليهود في الأسطورة سلبياً نوهاً ما. بحيث يُظهر مدة استعادة
أورشليم من قبل هرقل.

٦. تمثيل الفرس ليس صحيحاً تاريخياً، لكن افتراضياً، يعطي انطباعاً عن
قصة من الماضي، ولم يعد باستطاعة الفرس أن يكونوا أعضاء حقيقيين وقت
تكوين الأسطورة، وقد تدل كلمة "الفرس" في القصة على العرب في الواقع.
إذاً فإن الأسطورة. بالنسبة لدرايك. كتبت وقت الغزوات الإسلامية
الأولى، وهي كرجاء إلى الزوج الملكي لاستعادة وإعادة بناء أورشليم وحماية
آثارها، حيث تم احتلال أورشليم من قبل المسلمين عام ٦٣٨م، وفي عام ٦٤٠
بدأ غزو مصر، ويجب أن تعود الرواية لتاريخ ٦٤١م.^(١)

ورجاء المصريين المعتر عنه في الأسطورة موجهة إلى بيت
الإمبراطور، وهناك طلب للحصول على المساعدة التي تم في الواقع تقديمها
من قبل هرقل خلال حكم الناجحة ضد الفرس، لكن درايك يعتقد بأن
المصريين كان لديهم مواقف متناقضة تجاه المسلمين والبيزنطيين: إن لم يسجد
الإمبراطور في تحرير أورشليم، سوف يميل الأقباط عندها للتعاون مع
السلطة الإسلامية الجديدة.^(٢)

لا يمكنني هنا شرح جميع التلميحات الموجودة في الأسطورة
للأحداث التاريخية من القرن السابع، لكن أود تاركاً الدليل لمناخية أخرى
لمحظ أن العديد من الموضوعات الموجودة هنا، موجودة أيضاً في وقائع يوحنا
نيكيو.

^(١) المرجع نفسه، ص ١٥٩-١٧٧، خصصاً. ص ١٦٨.

^(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٥-٧.

ويوجد في هذه الوقائع مزيجٌ من أحداثٍ تاريخيةٍ فرديةٍ، وموضوعاتٍ يعول عليها تاريخ الأسطورة لمدةٍ قريبةٍ من العام ٦٤٠م، ويجب أن ينظر باهتمام، إلى أن الأسطورة لا تذكر بشكلٍ صريحٍ العرب أو المسلمين، وأنها لا تحتوي على أية إشارةٍ تنمّح لأحداثٍ في القرن السابع؛ وإن التاريخ يرتكز على المؤشرات فقط، ويتحدّى ويكلمها نظرية احتواء الفصّة على أي شيءٍ يتعلّق بالفتح الإسلامي، وذلك بقوله: إنها تنتمي إلى زمن الغزو الفارسي^(١).
يمكس في هذا السياق الإشارة إلى حقيقة أنه في القرنين السابع والثامن كان من الشائع "تكرار" موضوعٍ يعنى بالقرن الرابع، وأفضل مثالٍ قبليّ معروفٌ يدلّ على الإسلام، هو رؤيا أناسيوس الرائف^(٢)، هذه الرؤيا من القرن الثامن تذكر الإسلام بصراحةٍ، لكنها تتعامل أيضاً مع موضوعٍ يعنى بمعدّة الترامعات الآرية، ويمكن أن تكون أسطورة إبيدوكيا والقرن المقدّس مجرّد نصّ.

^(١) فيسكمان، ص ١٧-١٨.

^(٢) ب. ويب، Die Sünden der Priester und Mönche: Koptische Eschatologie des 8. Jahrhunderts nach Kodex M 602 (ps. Athanasius) der Pierpont Morgan Library, ١٩٥٤. Arbeiten zum spätantiken und koptischen ١١, Textausgabe Ägypten (١٢)، القيروان، ١٢٠٠٢. ف.ج. عازمير "رؤية المسيحي الشرقي في الحقبة الإسلامية الأولى" بسيودر متوديوس وسيودر أناسيوس، أطروحة دكتوراه، الجامعة الكاثوليكية الأمريكية، واشنطن العاصمة، ١٩٨٥ هـ. سيرمان، "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Ägyptens und der Umayyadenherrschaft"، مجلّة لدراسات القطية ٤، ٢٠٠٢، ص ١٦٧-٨٦، وما ص ١٧٧-٩.

حوار البطريك يوحنا

قد يكون حوار البطريك يوحنا أمام الحاكم عبد العزيز نصاً قبطياً آخر من القرن التاسع،^(١) فهناك إلى جانب التنقيح العربي للنص جزء بحيري من الحوار، ويغوص البطريك يوحنا في النص حواراً مع اليهود والخلقيدونيين في حضور عبد العزيز الذي كان حاكماً في مصر وقتها.

من جهتي أنا أتمنى مع جورج عراف في أن البطريك يوحنا هو بطريك الطبيعة الواحدة في الإسكندرية بلقب "الرحيم" الذي شغل المنصب منذ عام ٦٦٧ حتى عام ٦٨٦ م.^(٢) و كان عبد العزيز حاكم مصر من ٦٨٥ إلى ٧٠٥، هذا، إذا كان تاريخياً فالحوار قد جرى في عام ٦٨٥ أو ٦٨٦.

يصوغ النص مسار الحوار مع الحاكم كالتالي:

(مات يهودي من دون وريث، تاركاً وراءه صندوقاً من العضة يحتوي على قطعة من الخشب. عُرض الصندوق المصني على البطريك خلال زيارته للحاكم حبر البطريك قطعة الخشب على أنها من بقايا الصليب المقدس تتم إثبات أصالة الذخيرة المقدسة بأعجوبة فهي لا تحترق إذا ما أُلقيت في النار عوضاً عن هذا يتم إحداث الحريق. صدها يُسمع للبطريك شراء الذخيرة المقدسة مقابل ثلاثة آلاف دينار).

^(١) النص البحيري والترجمه الإنكليزية في إيطلي وابت، أديرة وادي التطرون، ١، النص من المطبوعة الحديثة، ص ١٧١-٥. تذكر إيطلي وابت أيضاً نسخاً من النص المقح العربي الموجودة في باريس، BN مقال ٢١٥ و ٤٨٨١

^(٢) جورج عراف، I, Die Geschichte der christlichen arabischen Literatur, Übersetzungen (Studie Testi ١١٨)، مطبعة المانيكان، ١٩٤٤، ص ٤٧٨-٨٠

في وقت لاحق، يتجادل البطريرك مع يهودي وملكبي حول الذين الحق، ويتماحر اليهودي بأصله الجسدي المنحدر من إبراهيم. البطريرك أصله روحي. فسر يوحنا المفاطم المقدسة التي ذكرها اليهودي على أنها تطبيق للمسيح وكنيسته. تطبيق يوحنا للاستشهادات التوراتية على القربان المقدس تسبب في اعتناق اليهود للمسيحية. تفسير الآيات التوراتية التي تدل على المسيح والقربان، هي أيضاً مركز الخلاف بين الملكبي والبطريرك. تدعم رؤيتان شخصيتان تفسير البطريرك في النهاية يعتقد الملكبي عقيدة الطبيعة الواحدة يلي ذلك نقاش مختصر بين البطريرك والحاكم يتمحور حول شرح القربان "الإصحارستيا" في إيجاته عن الرعم القائل بصلب لص مكان المسيح. يجب لبطريرك بأن الحاكم سيكون حذعه بسلب ثلاثة آلاف دينار منه إذا في هذه الحانة ابناء على هذا استسلم الحاكم).

لاحظنا في هذا الحوار أهمية الصليب، والجدل حوله، أقدم نحد عقائدي للمسيحيين الأقباط في حواراتهم المستجلة مع المسلمين هو الاعتقاد الإسلامي بأن المسيح ليس هو المصلوب، بل شخص آخر. وإذا كان حوار البطريرك يوحنا تاريخياً، فمن تاريخ البطارقة لا يستل أي جدل عقائدي بين المسيحيين والمسلمين حتى وقت البطريرك سمعان الأول، خليفة يوحنا الثالث^(١) ولهذا الجدل العلاقة بلاهوت الثالوث، وبالطبع، الجدل حول لاهوت الثالوث قديم قدم الجدل الكريستولوجي، ويمكن العثور عليه في القرآن.

^(١) انظر: أعلاه، ص ٩٩

والشابه بين حوار البطريك يوحنا مع الجدل المبلغ عنه بموجب حقيقته، يجعل من تاريخه ممكناً في وقتٍ وجيز بعد من وفاة يوحنا عام ٦٨٦.^(١)

حياة إسحاق البطريك؛

تذكر سيرة البطريك إسحاق (٦٨٦-٦٨٩) التي كتبها ميخا نيكيتو حوالي عام ٧٠٠م^(٢) المسلمين للمرة الأولى، وذلك عندما كان سلف إسحاق يُحتصر، وقد جاء فيها أن هذا حدث عندما كان عبد العزيز أميراً، وأن الأمير عندما جاء إلى مصر حاول الإساءة للمسيحيين. فقد حطم الصليبان واضطهد البطريك، لكن الله عاقب الأمير كما عاقب فرعون، وكشف له في الحلم بأنه لا يجب عليه لمس البطريك، وتنبه الأمير للتحذير الإلهي^(٣)

عندما توفى البطريك، تقدم مرشحون للخلافة، وسأل عبد العزيز عن أرائه الشعب، فنادوا باسم إسحاق، لكن حاول المرشح الثاني أن يرشو الأميرة ومع ذلك، بدلاً من اختياره من عبد العزيز، تم رفضه وحرمانه من الكهوت، وأصبح إسحاق البطريك الجديد^(٤)

تلقى عبد العزيز في يوم من الأيام، رؤيا رأى فيها البطريك على المذبح مُحاطاً بالطهارة، وطلب تفسير الرؤيا، فقال البطريك: إنه كان قريباً جداً من الله في كل مرة وقف في المذبح. فأدرك الأمير أن البطريك هو رجل مقدس،

^(١) ناقشت تاريخ الحوار بمزيد من التفصيل في مقال تالي، Diskussion des koptischen AzFz#Abd al-#Patriarchen Johannes III vor

^(٢) انظر المخطوطة ١٦ أعلاه. مراجعي ستكون لإصدار وترجمة إميليو

^(٣) تاريخ البطريك القبطي إسحاق، ص ٤٢-٤٣

^(٤) المرجع نفسه، ص ٤٦-٤٩

ولهذا أصبح يطلب مشورته بانتظام^(١) وحدثت لاحقاً رؤيا مشابهة لزوجة الأمير، وطلب من بطريك القسالة في مسكن الأمير^(٢) واحتراماً للبطريك، بس الأمير الكنائس والأديرة في أرجاء حلوان.^(٣)

ثم العرب يوماً من رئيس الأساقفة بعدم مصادقته مع الأمير، وطلبوا من الأمير احترامه، لذا تمت دعوة رئيس الأساقفة لتناول الطعام مع الأمير. لكن من دون قيامه بعلامة الصليب على طعامه، كما كانت عادته، فرد رحيي القيم هذا صبيحاً صديقاً للأمير المسلمين؛ وعندما جاء إسحاق للقصر، دُعي لتناول التمر مع الأمير، فأخذ السلّة وسأل الأمير إذا كان عليه تناول من هذا الجانب أو من الآخر، من هنا إلى هناك، وكان يتكلم وهو يشير يده، فأجاب الأمير بأنه يمكنه الأكل من حيث يشاء! وبعد الانتهاء، كان الأمير مفتعلاً بأن إسحاق قام بأكل التمر من دون قيامه بالتصليب قبل الأكل. لكنه علم من مستشاريه بأنه قام برسم الصليب مع مواله اللاتيني! فعبر الأمير عن إعجابه بحصافة إسحاق وقام بتكريمه.^(٤)

ويظهر النصّ محاولة الحاكم المسلم التدخل في خيار البطريك، وعن الزعم من أن عبد العزيز أتبع إرادة الشعب بحسب النصّ، فإن العلاقة بين الأمير والبطريك كانت ودية جداً، رغم محاولات المسلمين فيها.

(١) المرجع نفسه، ص ٥٩-٦١

(٢) المرجع نفسه، ص ٦١-٦٢

(٣) المرجع نفسه، ص ٦٢-٦٣

(٤) المرجع نفسه، ص ٦٧-٧١

مديح الأطفال الثلاثة المقدسين من بابل:

تم تسليم "مديح الأطفال الثلاثة المقدسين" من بابل^(١) بطريقة مجهولة، وذلك بسبب فقدان أول صفتين من نسخة مخطوطة العاتيكان التي نعرف النص منها،^(٢) وبحسب التحليل الباليوغرافي، يعود تاريخ المخطوطة إلى القرن الثاني عشر على الأرجح، إضافة إلى أن لديها شذرات نصية عدة تنتمي إلى روايتين كلاهما مكتوب بالبحيرية، وتنتمي إلى دير القديس مكاريموس كانت المخطوطة الأصلية. في الغالب. مكتوبة بالصعيدية، حيث أن النصوص لا توحى بأنها تُرجمت عن اليونانية،^(٣) وتم تأليف العظة بعد مدة قليلة من الغزو العربي لمصر على الأرجح.^(٤)

تتعامل العظة مع موضوعات متنوعة، ولأن البشر وقعوا في الخطيئة ولم يريدوا الإصغاء للأنبياء، أصبح ابن الله بشراً، وكان في البداية شهيداً، وتبعه العديد.

فيما يلي قصة ثلاثة أطفال قديسين ودانيال، وبعدها يتنقل الكاتب للدفاع عن كريستولوجيا الميافيسايت.

يذكر الكاتب المسلمين في الجزء الثاني من عطته:

فما يتعلق بنا يا أعزائي الأحباء، دهونا نصوم ونصل بلا هوادة، ونطيع أوامر الرب، حتى نحمل علينا بركة جميع آبائنا الذين سرّوه، دهونا لا نصوم كاليهود قتلة الله، ولا نصوم كالمسلمين، الجائرين أتباع اليغناء والمجازرة الذين

^(١) دي غيس، الملاحظ

^(٢) قبط العاتيكان ٦٩ وما يليها ٢٩-٥١٠٣٧، التي استعملها دي غيس بإصداره.

^(٣) دي غيس، الملاحظ، ص ٦٠-٤١.

^(٤) كروي، وكوك، الهاجرتون، ص ١٥٥.

يقودون بني البشر إلى السبي قائلين في الوقت نفسه: "نحن نصوم ونصلي" دعونا لا نصوم كأولئك الذين ينكرون شقاء ومعاناة ابن الله، الذي مات من أجلنا ليخلصنا من الموت والهلاك! بل دعونا نصلي مثل آبائنا الرسل^(١١).

إذا تمت كتابة هذه الموعظة بالفعل بعد العزو العربي، فهي أول تسجيل لشاعر الأقباط بأن المسلمين لم يكونوا محررين بل طالمين! وهم في الوقت نفسه متعارفون عليهم كجماعة دينية ماضية: يصومون بطريقة مماثلة للمسيحيين، لا أنه لا يجب على المسيحيين الصوم مثلهم لأن أخلاقهم مختلفة؛ وصيامهم كصيام اليهود، ليس صحيحاً. وإذا كان ما تُلي يشير أيضاً إلى المسلمين، فسيكون لدينا هنا تسجيل قديم جداً عن نكرا المسلمين للمخلص في موت المسيح أو بكل الأحوال نلاحظ أنه لم يُذكر هنا أن المسلمين يكرّون صلب المسيح مطلقاً كما كان الحال في حوار الطيريك يوحنا ويمكن أن يُفسر النص على أنه نكرا للقيمة الخلاصية من موت المسيح.

الخلاصة:

هناك نصوص قبطية أكثر من مئة نهاية العصر الأموي، وقد تم تسليمها لنا،^(١٢) لكن علاقة الأقباط مع السلطات الإسلامية حبيها، تدهورت، وقامت أولى الثورات القبطية! ومن ثم لا يمكن الاعتماد على نصريجات تلك الحقبة لبيان أولى ردود الفعل القبطية على العزو العربي.

^(١١) دي قيس، الموعظة، ص ٩٩-١٠٠.

^(١٢) على سبيل المثال، رؤيا دانيال الأربعة عشر. وقد نشأ نصوص أخرى من هذه الحقبة، على الزعم من أنها تُعزى لـ محمد بن الرّحمة العربية. انظر: هـ. سيرمان، "Koptische Texte zur arabischen Eroberung Agyptens"، ص ١٦٧-٨٦، وها ص ١٨١-٢.

وعدد النصوص التي يمكنها مساعدتنا محدود، والمصدر الأهم هو تاريخ بطارقة الإسكندرية، ويمكن استخدام سجلات تاريخية أخرى لدعم التصريحات التاريخية، ولا يمكن استخدام رواية قعبيز في هذا السياق، لأن النص مكتوب قبل ظهور الإسلام على الأرجح، وفي الوقت الذي أميل فيه إلى قول تاريخ أسطورة إبودوكسيا إلى الحقبة الإسلامية الأولى، لكن بلا شك لا يمكن إرجاع تاريخها إلى زمن الفتح، والنص الذي يمكن أن يأتي من القرن السابع هو حوار البطريرك يوحنا أمام الحاكم عبد العزيز، لكن هذا النص لا يقدم أية معلومات عن العلاقة بين المسيحيين والمسلمين، بل عن موضوعات كالجدل الديني في تلك الملة، وملبغ الأطفال الثلاثة المقدسين من بابل يعود تاريخه بالفعل إلى حقبة الحكم الإسلامي الأولى في مصر، وتقدم شاهداً هاماً عن موقف المسيحيين المصريين تجاه هذا الحكم.

هل يمكن استخلاص استنتاجات أولية حول هذه المواقف؟ تاريخ البطارقة يظهر كنصوص الأخرى أن العلاقة بين الأقباط وحكامهم المسلمين كانت جيدة بشكل رئيسي، وأن البطارقة كانوا محترمين كرجال مقدسين. ومن ناحية الأخرى، يسجل تاريخ البطارقة أيضاً أن الأقباط تعرضوا للهجوم تحت حكم إسحاق (٦٨٦-٦٨٩) وتم تحطيم الصليبان، وكتابة تصريحات جدلية ضد مذاهب التجسد والثالوث على أبواب الكنائس. زيادة على ذلك، فإن قصة المديح تدعو المسلمين بـ "الظالمين"؛ ويشير هذا الدليل إلى أن المعركة القائمة. إن الأقباط تلقوا المسلمين كمحرزين لا يمكن قبولها أو الدفاع عنها بعد الآن.

أميد في القرن السابع وحياة ثيودوطي السريانية

أندرو بالمر

مقدمة:

حياة ثيودوطي ومحتوى هذه الأطروحة.

ثيودوطي شكل سرياني من الاسم اليوناني ثيودوتوس، ولا شك في أنه اعتمد في دير الأرثوذكس السوربي المتأثر باليونانية، دير "قس شرقي" عش النور، على سر العرات حيث أصبح ثيودوطي راهباً، مات في محبظة دارا عام ٦٩٨ م، تركاً تلميذه جوزيف راهباً في دير زوقين على سر دجلة شمال أميد مسؤولاً عن الدير الذي أتته فوق قرية "كلت" وما زال بالإمكان رؤية بقايا هذا الدير الصغير، ويطلق عليه المسيحيون المحليون اللذين يتكلمون العربية، اسم "دير وجع راس" بحيث اعتاد مرضى الصداع النصفي قضاء ليل في خرفة الدفن بالدير أملاً بالشفاء، وقد شفى ثيودوطي مرضى الصداع خلال حياته، وهذا بحسب المذكرات التي أملاها تلميذه حالاً بعد وفاته وهو جوزيف الذي لا يكتب، حيث أمل هذه المذكرات على كاهن وقائد حوكة يدعى شيمون (سمعون) من ساموساتا.^(١)

(١) انظر بالمر، "حياة القديسين" مع عارف إيليا من جون من تيللا (٥٢٨) وجوزيف من ثيودوتوس من أميدا (٦٩٨)، في الندوة السريانية الزامعة ١٩٨٤: الأنواع الأدبية في الأدب السرياني، إصدار سي. موليرج وع. ج. ريبك (Orientalia Christiana Analecta ٢٢٩)، روما، ١٩٨٧، ص ٢٠٣-١١٦. *Semper vagus*، تشرح الرهبان الجوان، في *STUDIA Patristica*، ١٨، ٢، إصدار إي. ليمبسون، ١٩٨٩، ص ٢٥٥-١٦٠. نسخة الماروني من الحياة ثيودوتوس من أميد، *Parole de l'Orient*، ١٦، ١٩٩٠، ص ٢٥٣-١٦٠. الرهبان ومايسون على حدود نهر دجلة التاريخ المبكر من طور

يرتكر الجزء الأول من مناقشتي هنا على فصلٍ من هذا المصدر، الذي يبيّن أنّ شعب كلوديا، وهي منطقة على الصّفة العربيّة لنهر دجلة شمال ساموسات، كان لهم اتصالٌ مباشرٌ مع حكامهم العرب ولكن بشكلٍ قليلٍ بل ربّما كان معدوماً. ويعني الفتح بالنسبة لهم التّعرّض لخطرٍ جديدٍ من العروات من "مليتين" القرية أو من "أرتين" اللتين كانتا ما تزالان بأيدي الرومان، كما عرّضهم الفتح أيضاً للانتراز من قبل جامعي الضرائب الذين لم يوفّروا الفقراء الكثيرين الذين يعيشون في المنطقة، وقد هاجر بعضهم لهذا السبب إلى الإمبراطوريّة الرومانيّة ومن الطّبعيّ أنّ أحد الأشياء التي اقترحت من العرب في السنين الأولى كانت الكلمة الجديدة للضريبة وهي "الحزبة" التي أصبحت "جيزنو" بالتركيّة.

وتتحوّل الجزء الثاني حول مدّة وجود ثيودوطي في أميد، وكما نعلم، فلم يكن هناك حتّى الآن تعاملٌ مباشرٌ لثيودوطي مع السلطات العربيّة إلّا عندما

عبدن (جامعة كامبريدج لمطبوعات الشّرفيّة ٢٩)، كامبريدج، ١٩٩٠، ص ٢٥، ٧٦، ٨٨-٩١، ١٦٣، ١٦٥-٨، ١٨٣. روبرت هولاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون: دراسة وتقييم كتابات مسيحيّة، يهوديّة والزرادشتيّة من الإسلام المبكر (دراسات في العصور القديمة المتأخّرة والإسلام ١٣)، برستون، ١٩٩٧، ص ١٥٦-٦٠. أنا أحرّو حياة ثيودوتوس، وسند الطّبعة من مخطوطة سريانيّة واحدة، رقم ١٧/١٢ (القرن الثاني عشر) من المطبوعة الأرثوذكسيّة السوريّة في دمشق، التي شاعها وصوّرتها بواسطة فداية مار إصاطيوس رنّ الأول صوط، بعد أن بدأت العمل عليه بالصور التي التقطها الدكتور سيلاسيان بروك. يمكن ملء الثغرات من التّرجمة العربيّة المأخوذة من هذه المخطوطة نفسها التي كتبها الراهب بشارة عام ١٧٣٣، قبل تعرّضها للأضرار، وأيضاً، رأيت وصوّرت في عام ١٩٨٦ بواسطة من بيافة مار فيروسيوس بنام جيولوجي ثم المطران المقيم في دير الأرثوذكس السوريّ القمّيس مارك في البدة القديمة القدس ريان شيمون جاد من ذلك الدّير والروفسور الراحل ميشيل فان لاسبروك، ساعدوني في قراءة العربيّة

أصبح أسقف أميد؛ ولقد كانت في البداية تجرية مروعة! ويبدو أن ثيودوتي تعرض للاعتداء الجسدي في المسجد الذي يُفترض أنه كان مقر الحكم، لكن يبدو أن قصيه العربي كان راضياً بأنه لم يكن جاسوساً للعدو، على الرغم من الأدلة على مراسلته. يُفترض باليوبانية مع قادة الحاميات الرومانية في قلاع أنربس وردا استطعا في وقت لاحق تصديق جوريف المفروض المتفاحر، في أن ثيودوتي كان معروفاً لسلطات العربية بصفته الرجل الأفصل ليحكم في القضايا المتعلقة فقط بالسكان المسيحيين... فيمكن أن يقال: إن أمر عد ثيودوتي قائداً لكافة مسيحيي أميد قد صدر من قبل المفوض العربي في الشرق، الذي يجب أن يكون الحجاج.^(١)

أما الجزء الأخير فهو عن حقيقة أن حوزيف لم يقل شيئاً عن أبرشية ثيودوتي الخلفيدونية في أميد، في الوقت الذي يتحدث فيه قليلاً عن لقاء ثيودوتي مع حلفيدونيي بورهوي (الزها)، على الرغم من أن اللقاء كان وجيزاً، فهل يعني هذا أن العرب لم يحتملوا الخلفيدونيين في هذه المحافظة الحدودية؟^(٢)، ليكون السؤال في النهاية: هل كان مشكوكاً بأمر ثيودوتي غير الخلفيدوني بسبب رسالة كتبها إلى أحدهم في الإمبراطورية الرومانية؟ أو هل يعني هذا أن المجتمع الخلفيدوني كان قد انحل بطريقة أو بأخرى؟ والسؤال ذو الصلة هو: لم يبق هرقل كيسة كاتدرائية عام ٦٢٨، بعد انتصاره على بلاد فارس، للخلفيدونيين كما يمكن للمرء أن يفترض. أو للثوريين الأرثوذكس.

روبرت هولاند يشعر ولا سب وجية للشك بأنه يمكن أن يكون مسؤولاً أقل شأن وعباب الاسم هو شيء مطلق في هذه الزاوية، والعربي الوحيد المذكور بالاسم في رواية هو جيدر، وهو دعيتم يخشى كثيراً من العارات على الحدود مع أنربس، وهو غير معروف بطريقة أخرى، حتى قائد حامية في أميد الذي يرا ثيودوتي من تهمة الخيانة لم تتم تسميته

احتمالٌ مشيرٌ للاهتمام. من كانوا مُلاك الكيسة عام ٧٧٠ م ؟! فلماذا تمّ ساؤها
للسُوريين الأرثوذكس، فلربّما كان هناك خلقيدونيّون في أميد، لكن على أية
حال يجب في النهاية أن نبحث عن سبب آخر لصمت جوزيف.

الجزء الأول:

زيارة جامع الضرائب:

ترك ثيودوطي دير "قن نشري" لمدة خمس سنين بعد وفاة البطريرك
تيودور ليحتصن الحياة العامة، وعاش مع تلميذه جوزيف في كلوديا، جاعلاً
من نفسه مصدرَ إزعاج لرئيس دير سُتي باسم القديس سيرجيوس، الذي
ربّما يكون ذلك الذي فوق قرية فانك.^(١) ومن الجدير نقل فصلٍ كاملٍ عن
حياة ثيودوطي، وهو الفصل الذي يأتي فيه جامع الضرائب. يُشار إليه
العلام، كونه عبداً إلى هذا الذير الصغير المسمى. للمفارقة. "ديرو ديئاتو" أي
الذير الفسح.

كان اسم الحاكم المعين على أرض ساموساتا "إيلوسطريا"^(٢) وكان هذا
الرجل من حرّان، وأرسل إلى كلوديا أحد علمائه ويُدعى "سارجيس" ليقوم
بانتراع الضرائب (مداثو) حتّى من العقراء في تلك المنطقة؛ لأنّ هناك الكثير
من المشردين (أكينوي) في ذلك المكان؛ وعندما وصل ذلك العبد إلى المنطقة،

^(١) أن مدنيّ لبيدا ويتلي-ايرميس، التي تعمل على الأديرة الأرثوذكسية السُورية في وسط العراق،
في جامعة شيكاغو، على هذا التحصين ربما تمّ وصف الذير الذي فوق فانك (دير الأرس)
بأنه يعد سبعة أميال عن نفس (العصا ٢٧ و ٢٨)، إذا تمّ التعرف على نفس، وهو احتمال
ورود، على أنها بوتورج. Putürge.
^(٢) هكذا نلفظ صوتياً في المحطّرة.

بدأ يَسُبُّ الصَّبِقَ لِلْأَيْتَامِ وَالْعُقَرَاءِ؛ وَأَرْسَلَ بِالرَّسَالَةِ الثَّالِثَةِ إِلَى دِيرِ -
 مَارَسْبَرْجِيوس - الْمَسِيحِ، ابْنِي كَانَ يَسْكُنُهُ ثِيودوطينِ الْمُبَارَكُ: حَضَرُوا لِي
 الضَّرَائِبَ عَنِ الْعَشْرِ الرِّجَالِ الْمَوْجُودِينَ فِي مَسْجِدِي كَسْكَانِيهِ الْقَاطِنِينَ فِي دِيرِكُمْ
 وَكُونُوا حَرِيصِينَ لئَلَّا أَحْرَضَ شَعْبُ كَلُودِيَا ضِدَّكُمْ وَلَا تَتَكَلَّوْا عَلَى ثِيودوطينِ
 لِأَنِّي سَأَقُومُ بِجَبَايَةِ الضَّرَائِبِ (جِيَزِيثُو = بِالْعَرَبِيَّةِ جَزِيَّةٌ) ^(١) عَنْهُ أَيْضًا.

عِنْدَمَا قَرَأَ رَئِيسُ الدَّيْرِ الرِّسَالَةَ عَلَى الطُّوبَاوَتَيْنِ، خَشُوا ذَلِكَ الرَّجُلَ
 وَأَحْبَرُوا ثِيودوطينِ الْمُبَارَكُ، وَقَامَ بِدَوْرِهِ بِكِتَابَةِ رِسَالَةٍ إِلَيْهِ أَرْسَلَهَا بِالْيَدِ مَعَ
 تَلْمِيذِهِ مَارِ جُورِيْفَ إِلَى قَرْيَةِ تُدْعَى الْوَادِ، وَعِنْدَمَا سَلَّمَهُ جُورِيْفَ رِسَالَةَ
 الرَّجُلِ الْمُقَدَّسِ، قَرَأَهَا عَلَى الْمَلَأِ وَأَحْبَرَهُ الْجَمِيعَ بِقَوْلِهِمْ لَنْ تَسِيرَ أُمُورُكَ بِشَكْلِ
 جَيِّدٍ إِذَا تَجَاهَلْتَ أَوْ أَمَرَ ذَلِكَ الرَّجُلَ لَكِنْ مَارِ جِيسَ لَمْ يَقْنَعْ، وَلَمْ يَسْتَمِعْ لِتَلْمِيذِ
 ثِيودوطينِ. عِنْدَمَا أَحْبَرَ مَارِ جُورِيْفَ سَيِّدَهُ الْمُقَدَّسَ بِكُلِّ مَا فَعَلَ الْعَلَامُ لَهُ
 وَجَمِيعَ الْعُقَرَاءِ وَالْأَيْتَامِ، وَعِنْدَمَا سَمِعَ ثِيودوطينِ الْمُقَدَّسَ بِهَذَا غَادَرَ الدَّيْرَ -
 لِمَسِيحٍ وَدَهَبَ إِلَى حَرَمِ التِّي - أَسْجَبَت - إِلَهُ (دِيُولَدَاتِ الْوَهْر - نَيْسِ ثِيُوتُوكُو)
 الَّتِي كَانَ فِي قَرْيَةِ تُدْعَى "نَمْبِس" عَلَى بَعْدِ حَوَالِي سَبْعَةِ أَمْيَالٍ مِنَ الدَّيْرِ؛ فِي هَذِهِ
 الْأَثْنَاءِ، وَصَلَ جِهَابِي الضَّرَائِبِ وَأَهَالُ عَلَى رَئِيسِ الدَّيْرِ بِالضَّرَبَاتِ وَالْإِهَانَاتِ
 الْقَاسِيَةِ.

^(١) اسْتُخْدِمَتْ هَذِهِ لَكْنِمَةُ مَرَّةً أُخْرَى فِي الْفَصْلِ ٤٦، حَيْثُ يَتِمُّ اسْتِعْدَادُ الْكَلِمَةِ الْعَبِيدَةِ
 لِلضَّرَبَةِ أَيْضًا، بِشَكْلِ أَفْزَلِ دَقَّةٍ مَلَا شَكَّ. "و(ثِيودوطينِ) وَسَأَلَهُ (بِيُوسَطَرِيَا حَاكِمُ دَارِ) الْأَ
 بِصَطْرٍ دَسْتُ الدَّيْرِ (دِيرِ مَارِ أَيْ فِي كَلَّتْ) لَدَعِ الْمَدَانِيَّةَ وَأَيْلُوسَطَرِيَا (لَتَمِيْرِهِ هِيَ نَحْسُ الْأَسْمِ
 الْمَعَاصِرِ، حَاكِمُ حَزْنِ) قَطَعَ عِنْدَهُ الْوَعْدَ الْآتِيَّ مَا دُمْتُ عَلَى قَيْدِ الْحَيَاةِ، فَلَا يَحُورُ دَعِ الْجَرِيَّةُ
 لِلْمَلِكِ (مَالِكُو)؛ وَسَأَقُومُ بِدَعْمِهَا مِنْ عَرَلِي الْخَاصِّ.

وكان هناك اثنان من الناس اللين للهم شياطين، وقد أبقي عليهم
 ثيودوطي المبارك تحت ضبط شديد، وكانوا كل يوم يقومون بالعواء عند رؤيته
 وتحديداً عند رؤية القديسين آثار اللين استحوذوه؛ لكنه دهاهم بالكذبة،
 وطلب من الله منهم من كشف حقيقته، وأقفلت أفواههم، وعندما يكون في
 مكان قريب منهما يتكلمان، لكن بمجرد اقترابه يصبحان عاجزين عن الكلام،
 ولا يستطيعان شيئاً إلا الإشارة بأصابعهم إليه، وعندما جلس الغلام وتقوه
 بتهديدات صدة الرهبان والرجل المبارك، ووصل هؤلاء الرجال المعذبون
 فجأة ووجدوه جالساً هناك، مطالباً الفقراء في ذلك المجتمع الديني بدفع
 لضرائب؛ فحرّثه الشياطين فجأة من شعره، وأخذته إلى حرم القديسين
 المبجلين من ثيودوطي المبارك، فمرّقوا ملابسه إلى أشلاء وتركوه واقفاً هناك
 عرياناً؛ ولم يتحرك أحد من السلطة لإنقاذه منها.

وقدّلو له كماً يساعدك، نحن من نصحك بتهديد هذا الرجل المسنّ
 ثيودوطي، لكنه الآن حالس في حرمة ماري التي . أوجت-الله، وقد أرسل
 كمنته وأحضرها هي - وجميع قديسي الأرض؛ وهذه الليلة وصل انقديسون
 من قسطنطينية احتراماً له، وهم يعذبونا (بماكمونا) بسبك. وتابعوا القول:
 نعدنا (حكيم علينا) الآن ثلاثين يوماً بسبك، لنقوم بأحذك خارج مكانه،
 لذلك اذهب إليه وقم بكل شيء؛ بقوله لك؛ لكن إذا لم تفعل هذا، سيكون علينا
 الخروج لتو من الأجساد التي سكناها وستحود عليك؛ ولن يكون حجر
 واحد في هذا الحل إلا ويشمي عليه منك بسبباً، وبعد هذا بدؤوا يلعنونه
 ويضربونه على كفيه.

وقاموا بعدها، متكئين بالقفز من مصباح إلى آخر على مرأى من
 جميع الناس، يجلسون على الحدران وعلى عوارض الأسقف (شيباي شوري)
 كالطيور؛ ومن ثم يتدلون ورؤوسهم باتجاه الأسفل، من دون أي شيء
 يمسكهم من الأعلى ومن دون ملامسة الأرض. معلقين فقط كالمصابيح
 انتشر هذا الخبر في أنحاء المنطقة، وجاء الرجال والنساء للمشاهدة، و
 تجمع حشد كبير من الناس هناك، واستمر هؤلاء الشياطين بتعذيب الرجل
 بالضرب لأربعة أيام وليالي، تحت وطأة تعذيبهم. كونهم محكومين. عن يد
 المحنار ثيودوتي، "الرجل المقدس من الله" (مرقس ٢٤.١)، كما دعوه في
 صرخاتهم؛ واقترب رجال ليمسكوا اللين تسكنهم الشياطين، لكن هذه
 الشياطين كانت تخرج وتهاجمهم وتمزق ثيابهم إلى أشلاء، حتى كان هؤلاء
 الرجال يهربون منهم، والناس جميعاً يصرخون، يا رب ارحمنا (كوريليون =
 كيري اليسون).

وقلت له الشياطين مرة أخرى: بماذا تفكر؟ لا يمكنك الفكك منا حتى
 تعاهد بأنك ستفعل أي شيء. يأمرك ثيودوتي بفعله. وقاموا بصره بوحشية،
 عندها ركض العلامة مرتعشاً إلى مار جوزيف، تلميذ المقدس ثيودوتي،
 وسقط عند قدميه قائلاً ارحمني، يا سيدي! لا أريد الموت، أصر على ذلك
 الرجل المقدس ليدعي التقية فقط دعني أعاد هذا المكان حياً وأبتعد بسلام
 من تلك الشياطين، وأقسم بعدم جناية القرائب من هذه المنطقة! فذهب
 تلميذه إليه ووجده ساجداً يصلي في الحديقة خلف الكنيسة، وقال له فوراً عند

رؤيته: لماذا أتيت يا ببي؟ لا تحاول إيقاد عدو الله من الشياطين! لكن تلميذه ركع أمامه مناشداً، فوافق.

وكانت الرسالة التي أرسلها إليه: إذا أعدت كل ما أخذته من جميع الفقراء والأيتام والأرامل، عندها سأتي إليك، لكن إذا لم تقم بهذا، فأنت وحدك فقط ستكون مسؤولاً عن العواقب أنت تعلم بشكل أفضل وروحك تعلم بشكل أفضل.

أخذ تلميذه الرسالة وغادر؛ وعندما وصل إلى الدير، جاء الرجال المعذبون وانتزعوا الرسالة منه، ووضعوها على كيس يحتوي على الرجال المقدسين الذين يتمنون إلى المبارك ثيودوتي، وبدأ مطر من الضربات ينهال عليهم، ليس من هؤلاء الرجال المقدسين فقط، بل أيضاً من الرجل المقدس فيه، ووقعت الرسالة على الأرض وبدؤوا بالتمخ عليها، كما لو كانت ناراً مشتعلة.

حاول جامع الضرائب أخذ هذه المدكرة وقراءتها، إلا أنهم انتزعوها منه وأخذوا بضربه على وجهه قائلين له: الرسالة لنا، عندما كان ثيودوتي يكتبها، كنا واقفين بجانبه؛ وبدؤوا بقراءة كل محتواها، ثم سحبوه إلى أمام مدبح الدير وقالوا: إذا وعدت بالقيام بكل ما يخبرك به الرجل المقدس، وإذا لم تفعل، نقسم بأدوناي المجيد بأننا مسكن بك، وأصيب العلامة بالرعب وأصبح كالميت، وقطع العهد التالي: سأفعل كل ما يطلبه مني. وحث تلميذه لجمعه يأتي ويصلي عليه؛ وكان ماصياً عندما دخل ثيودوتي. لأنه لم يكن شيء مما فعله الشياطين لذلك العلامة مجهولاً له.

عندها أتى جميع الناس الذين كانوا هناك لمقابلته، وركعوا ناكين أمامه؛ وكذلك ركع الرجل المبارك أمامهم قائلاً: يا إخوتي، هذه الأشياء لا تعود إليّ، لأنّي حاطئ، كن هذا من فعل المقدّسين من الله الذين في الكيس. عندها سقط الغلام تحت قدميه ناكياً وقال: يا سيدي، ارحمني وحلّصني من هذه الشياطين التي تحاول مهاجمتي. وكن الرجال المستعوزين يقفون بجانبه، وجوههم معطاة وأموالهم معلقة، يشيرون بأصابعهم على الرجل المقدّس، لأنهم أرادوا منه الإذن لبصعوا محالهم في ذلك المعتدي، وكانوا يسوّن أسنانهم ليقصوا عليه.

نظر ثيودوطي إليه وقال: أيّها الأحمق، أيّها السارق، أيّها المجرم! أعطني كلّ ما انتزعتك ظلماً من الفقراء والمُعْتَمِلِينَ. عندها وقف الغلام وفعل ما طلب منه، وأعطاه قدراً كبيراً من المال (دينوري = دينار) كامل المبلغ الذي انتزعه من الفقراء والأيتام والأرامل، ومعه التّمين القصريّ (الكتاب) الذي كتبه عن الدير.

عندها صرخ الرجل المقدّس على الشياطين فاحتضوا محدثين ضجيجاً كعاصفة رعدية راجع مرقس ٢٦١ وأعطى العلام العديد من التعليمات، ثم أعطاه بعضاً من العبار المقدّس (هينونو، حو) وصلّى عليه، أمّا هؤلاء الناس الذين سكنتهم الأرواح الشريرة، فقد مسحهم بالبركة. يوركتو، على الأرجح هو ريتّ على اتصال مع الآثار المقدّسة. ووقعوا على الأرض، وأصبحوا

كلأموات من الساعة التاسعة حتى صياح الديك، وغادرتهم الشياطين الشريرة، ولم يروها أبداً من جديد، وأصبحوا رهباناً راسخين^(١)

كان جوزيف. كما نرى. الرجل الذي يستطيع إقناع هذا القديس المنتقم "نبي العهد القديم" بالتحول من اللعة إلى المشاركة لهذا الدور الذي حدده شخصياً بقي صالحاً، وهو ما تمناه جوزيف عندما كان يكتب، وكان هذا بعد وفاة الرجل المقدس.

تحدث حياة سويري (سويريوس) بارمشتي، أسقف الساموساتا، في مصدر سابق لهذا من القرن التاسع، وهي المحفوظة جريئاً في اقتباس البطريك ميخائيل من وقائع البطريك ديوميسوس... أيضاً عن شياطين معلقة في الهواء كالمصاييح.^(٢)

كن هذا نوبوساً أدبياً جيها؛ لكن ربما قلدت الحياة الأدب تماماً، كما قد تكون محاولة ثيودوطي إسكات الشياطين الذين هزفوه هل أنه "المقدس من الله" تقليداً لمرباً. متى ٢٠.١٦، هوذا عن كونها اختراعاً من كاتب السيرة أو قد

^(١) هذه الصفة سحرو النبي نعطلي "اسم" الراهب بحيرا، هي مجهولة الأصل، الذي يقال إن محمداً تعلم منه أشياء معينة

^(٢) انظر ح - ب شاموت، وقائع ميخائيل السوري، بطريك التريمان الأرثوذكس في أنطاكية ١١٦٦-١١٩٩، باريس، ١٨٩٩-١٩١٠، ٧٧، ص ٤١٩ [الرجال المستوحدين] ذهبوا ووقفوا أمام النعش الذي كان فيه بقايا الرسول بولس، ثم تقييد أيديهم معاً وراءهم، وبدلوا بشكون بصوت عال من التعذيب الذي خضعوا له بشكل غير مرئي، وأنه بعد هذا تم رفعهم من الأرض ووقفوا في أهواء في بيت الشهداء كالمصاييح المعلقة السوري هذا، هو راهب من دير عش السور، ذهب عام ٢١/٦٤٠ إلى دير مار يعقوب في قيسوم ليموت هناك ولهذا تم تعريقه كولد ثيودوطي الزوجي، "الأسقف الذي صممه هذه العادة" (حياة ثيودوطي، الفصل ١٠٦): في الفصل ٨٦ من حياة ثيودوطي، يقول رهبان عش السور لثيودوطي. لا تفعل ما ما فعله معلمك مار سويري عندما عندما إلى دير مار يعقوب في بيت كوشموي أبق عما يا أبانا لعلنا نحظى بحسنك هل لأقل كجداري لحياتنا!

يكون البهلوانيان اللذان قرأنا عنها للتو ممثلين بقومان بدور بناء على طلب ثيودوتي الذي احتاج. باستمرار. إلى مبرر خارق للطبيعة لجاذبية سلطته؛ وقد فضح ثيودوتي احتمالات مقدسة أخرى؛^(١) لكن هل كان هو أحدها؟ إن كان بالفعل قد قام بتهريب جابي الضرائب، فإن من شأن هذا تعويضه عن اللاحقية التي اكتسبها من معارضة لرئيس الدبر من وقت لآخر، لكن على الرغم من أن الحياة قد تكون أعرب من الخيال، لكن عملية إدلال جابي الضرائب، تبدو كتحقيق للآليات.

شبر للاهتمام بشكل خاص هو أن معارضة ثيودوتي لجابي الضرائب من ساموسان العربية احتاج لدعم من قبل الثيوتوكوس، ووالدة الإله هو اسم متصل عنها، كما لاحظ سطوريس وهو على صواب، والتربائية لا ندعوها هذا، هم يدعونها فقط "يولدات الوهو"، أي التي ولدت لله؛ وهناك فرق دقيق معروف من قبل جميع القديسين في جميع أنحاء قسطنطينية.

وعلى الرغم من هرطقتها الخلفيدونية، إلا أنه من الواضح أن قسطنطينية لا تزال عاصمة الإمبراطورية المسيحية ومقر القوة الإلهية المعتد.

(١) لمصل ٣٢ من حياة ثيودوتي يتحدث عن رجل من دير مار يرسامو، على سبعة ثلاث شمال الصقة التي تدعى الآن "مرود دامي"، "يمكنه سرد العهد القديم والجديد، وقصائد طويلة وعد ديس و[كتابات] المعلمين"، ومثل ثيودوتي، "يمكنه كشف خطايا الناس وأسرارهم"، لذا طين الجميع أن الزوج لقدس به؛ "لكن من ناحية المفضل ثيودوتي، عندما خدع الشيطان الشريعة وقد أرسل كلمة للجميع قائلاً: "أنا، لا نقادوا لفضائل من الشياطين". من وقت طويل سيكتشفهم انزب في حضور المتصر مار يرسامو. الآن قال بعضهم، "هذا لمصل مدعوع من الجسد". مؤسس هذا الدير الذي توفي عام 208، كان لمتودجاً لأسلوب "نبي العهد القديم". لرجل امقدس الذي يبدو أن ثيودوتي حاول أن يكونه انظر في Revue de l'Orient Chretien 181، 1913، ص 272، 6، 379، 189، 1914، 19، ص 113، 31، 278، 89، حيث تم التعريف عنه بشكل خاطئ على أنه برشوما من نصيبين، وأنا أقوم بتصحيح "حياة برشومو من كيرديا" أيضاً.

حتى من قبل السريان الأرثوذكس على أنها متفوقة على تلك التي سادت في
إمبراطورية العرب، وقد قامت هذه السلطة على الآثار القديمة التي تم تخزينها
هناك، وليس على الخلفيدونية الرومية على تلك الآثار.

كان ثيودوطي حثاساً حيال الهرطقة، وكان هناك نسطوري من بيت
غارماي "بيت آرامي، في التبر نفسه، أي دير القديس سيرجيوس، وكان رجلاً
متواضعاً حفظ المزامير عن ظهر قلب، وتلقى متاولته من رجل دين سرياني
أرثوذكسي. وقد وصع ثيودوطي حدثاً لهذا بمساعدة شيطان صغير مفيد، وهو
الشيء السيء أسف عليه المجتمع، لأن النسطوري كان نجاراً جيداً، ولو أن
ثيودوطي قابل الخلفيدونيين في كلوديا، لتوقعنا أن يذكر جوزيف هذه الحقيقة.
كان يوحنا، ولي كلوديا، سريانياً أرثوذكسياً، كما تقول الدلائل، وقام
يوحنا باستشارة ثيودوطي حول جريمة وقعت في صنجيس، ووقف الرجل
المقدس وقفة احتجاجية معه ومع رفاقه القروتين في كنيسة التي. أنجبت الله.
في قرية يوحنا، وقد كان الجاني زوج ابنة يوحنا، وقد حُكم بالإعدام من
قبل أركون الساموساني.^(١)

يمكننا من هذه الفصول معرفة أن ساموسانا كانت محكومة من قبل
العرب عبر حراني يحمل اسماً أو لقباً يونانياً رومانياً (إلوستريا - إلوسترينوس -
إلوستريس)، الذي ربما كان وثيقاً أكثر من مسيحي،^(٢) وأن حكومة منطقة

^(١) حياة ثيودوطي، الفصل ٣٣

^(٢) إيلوسطريا يتم التعريف به على أنه إيلوسطريا بن أرك من حران، أسير حرب أطلق مع
٦٠٠٠ أسير حرباً من قبل الإمبراطور البيزنطي جستنيان الثاني في ٧٠٥. انظر: أي. س.
شوت، *Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens*،
المجلد ١٠٩١ (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Scriptores Syn -
١٩٢٠، ص ٢٩٨ / وكانت حران وثيقة إلى حد كبير،

كلوديا فوصت سريانياً أرثوذكسياً محلياً يُدعى يوحنون، وعلى الرغم من أن يوحنون لم يكن مسؤولاً عن جناية القرائب في هذه المنطقة فقد تمت محاولة هذا لعمل من دون تحقيق نجاح كبير، إذا ما استطعنا تصديق مصدرنا - من قبل سارجيس، العبد لأركون التاموساتي، الذي اسمه (مأخوذ عن اسم يدل القديس سيرجيوس من الرصافة على دينه المسيحي، لكنه لا يدل على طائفته، وإذا كان مصدرنا الضامات الحساس تجاه الهرطقة موثقاً به، إذا كانت الخلفيدونية بادرة في هذه المنطقة الحدودية

كانت كلوديا نائية، وما يزال الجانب الشرقي من معروف داعي كذلك، وقبل زيارة سارجيس لم يكن على سكان تلك المنطقة دفع القرائب للإمبراطورية الجديدة على الأرجح، والكلمة التي استعملت للقرية كانت "ماداثو" وهي كلمة أكادية بقيت في موضوعات لغة الآشوريين الآرامية^(١)

وفي إحدى مناسبات الإشارة للقرية التي اقترح جبايتها من نيودوطي شخصياً ورتبها بعد أن سمع من الجهادية القسبية التي جعلته رجلاً غنياً بانتر . فإن سارجيس استخدم كلمة "جرينو"، وهي النسخة التريانية عن الكلمة

سحبة من التأثيرين باليونانية اسم أراك هو بالتأكيد ليس اسماً مسيحياً، والسؤال الوحيد هو ما إذا كان في ذلك التاريخ، ولقد المسيحي اسماً دينياً محلياً، والوسطية في حد ذاته هو حالة مشكوك فيها، لأنه في الأصل وصف وليس اسماً، وكان العديد من أولئك الذين برروا في الإدارة العربية في ذلك الوقت حلفيون على معرفة جيدة باليونانية التي كانت لا يزال لغة الخدمة المدنية، ولكن ربما فضلت الإدارة العربية المتكثرة في الإقليم الحدودي الولاء السياسي للوثنية عن الخلفيدونية، وإذا كان المدعو إينوسطريا وثناً، فقد ذلك ليس صحيح القول إن كل حكام المدن والمناطق في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة تحت الحكم العربي في هذا الوقت كانوا لا يزالون مسيحيين، كما يبدو ما أشار إليه ديونيسيوس من قل محري. (انظر م. ٢٦ التعليل المحرق لكهنه السريانية)

^(١) من ماداثو الأكادية، ميلاوميدا الآرامية انظر ١. حراك، وقائع رقيب، الجران الثالث والرابع ٨٤٤-٧٧٥ (مصادر المصور الوسطى في الترجمة ٣٦)، نوروتنو، ١٩٩٩، ص ١٤٧، م. ٧

العربية "جزية" وقد تكون هذه الكلمة الأقرب في الدلالة على أن يكون العديد من سكان كلوديا لاحقين إليها هرباً من الديون أو العدالة، أو أنها عائلات فقدت والدها، وتواصلوا مع حكامهم العرب في الكثير من الأحيان ورتباً، عبر عاراتهم من "ملتين" وقد قام الرومان بتذكيرهم بقوتهم.

الجزء الثاني:

ثيودوطي في أميد

رتباً كانت زيارة جابي الضرائب للدير الصغير قرب طمنين، حيثها الأولى في تلك المنطقة مد العتق العرب، وليس من المستبعد أن يكون جابي الضرائب قد مثل في رفع بعض من الضرائب عند تخميه، وقد يكون ذلك انخمين مستيداً إلى تعداد روماني عما عليه الزمن، وهذا يمت بالصلة لواقع أواخر القرن السابع، ورتباً حتى تعاون جابي الضرائب مع ثيودوطي ليرتب أداءه اندي أنقد ماء وجهه أمام الناس ومسحه العذر ليعود فارغ اليدين إلى ساموساتا.

وكما لاحظ "تشيس روينسون" عن الأساس الذي تم نشره من حياة ثيودوطي، فقد كان شمال بلاد ما بين النهرين في القرن السابع محكوماً بشكل واسع من العرب، لكن الحضور العسكري كان في أميد فقط كما نعلم إلى الآن.^(١)

^(١) بطر م ١، وتشيس ف. روينسون، الإمبراطورية والنحت بعد فتح المسلمين. التحول في شمال بلاد ما بين النهرين (دراسات كاسريديج في الحصار الإسلامية)، كامبريدج، ٢٠٠٠، ص ٥٧، ٤٢.

كانت أميد إحدى أولى الأماكن شمال بلاد ما بين النهرين التي حدث فيها تصادمٌ موسّع بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر، ولا بد من أن كل مدينة هناك قد واجهت لمقاتلين العرب مدة الفتح، لكن التصادم كان وجزئاً في أغلب الحالات، وقد أعطت المعاهدة أو الاتفاق الذي تمّ التفاوض عليه المسيحيين سُمحاً الأولى عن أخلاق عمّيداً وطبقاً لـ البلاذريّ من الظروف التي أحدثت فيها أميد عام ٦٣٩م كانت كذلك الخاصة بكالييكوس، التي تمّ سلبها في وقتٍ سابقٍ من العام نفسه، وهذا ما نصّته الفقرة التالية: لا يجوز تدمير كنائسهم ولا استخدامهما كمساكن إذا دفعوا الجزية المفروضة عليهم، ولم يرتكبوا الجرائم أو ينوا كنائس ومقامات جديدة، وما لم يلقوا القوس في العن أو يقوموا بالتجمع^(١) لكن منطقة أميد، أي ديار بكر حُدّها من الشمال أراضي مسيحية غير محنة، وقد وصع العرب هناك حامية، ومارس الجنود طفوسهم الدّبية، بشكلٍ ظهر للسكان المحليين، ويتألف هؤلاء السكان من وثنيين ومسيحيين أيضاً،^(٢) وقد حان وقت قدوم ثيودوتي وجوزيف إلى هذه المدينة.

بعد مصقٍ وقتٍ من زيارة جابي الضرائب، التي لا تُسى. غادر الرجل المقدّس الحوَال وتلميذه كلوديا، بعد استلامهم تحديراً مسبقاً عن عارضة

(١) البلاذريّ، موح البلدان، إصدار م ح دي هوج، لندن، ١٨٦٦، ص ١٧٣
 (٢) عن الوثنيين في منطقته أعلي دحفة، الذين كانوا كثيراً في السنين الأخيرة من القرن التاسع عشر، انظر د شولسون، وسانت بطرس بورغ، ١٨٥٦، ص ٢٩٢-١٥. ماوثجت قصة جولة عبر أرمينيا، ج ١، مجلدان، لندن ونيويورك، ١٨٤٠، ص ٢٨١-١٥. N Goyūnc XVI
 Yužilda Mardin sancaA١، اسطول، ١٩٦٩، ص ٧٧-٩

بيرونية، كان من المتوقع أن تتطلق من "ملتين" (١) لكنها لم تتطلق، وقد تلقى ثيودوتي هذا التحذير من الروح القدس مباشرة. وقد اعتاد سابقاً قبل وفاة الأسقف توما، على إرسال تلميذه من أميد إلى قلاع الرومان على الحدود "بيت حسني" مع تعليمات لم يجرؤ حتى القادة العسكريون على عصيانها ويفسر جوزيف هذا على النحو التالي:

لأن المفضل اقتدى أرواحاً كثيرة، سواءً من العرب أو الرومان، فإن هذا هو السبب الذي جعل المفضل ليكون في المنطقة الحدودية، وريتها كانت رسالة نصمت تحذيراً مسبقاً أرسلها روماني في إنرتين يمتنى له الخير فيها. (٢)
كانت إنرتين. على أية حال. المكان الذي ذهب إليه الثاني الدياميكي مشجعاً ثيودوتي على هذه الوجهة كالتالي:

بني جوزيف، فلنذهب لزيارة هؤلاء التريمان الأرثوذكس (٣) الذين شردهم الجوع والمصاعب التي ألحقها بهم العرب، ودعنا نصلي لهم ونشجعهم على الأمل بالإيمان، لأنني أعلم أن الرومان حاولوا إجبارهم على تغيير دينهم.
ويُفسر جوزيف قائلاً: يعود ذلك إلى عادته بكتابة الرسائل التي بعث بها إلى "بيت حسني" مع تلميذه للفقراء الذين عاشوا هناك، بأنهم قد اعتصموا

(١) تييريوس أسيار "أرسل جيشاً من الرومان ضد العرب الذين احتلوا منطقة ساموساتا، وقتلوا خمسة آلاف عربياً وأخذوا الأسرى والعناكم من المنطقة بأسرها" انظر: ج. ب. شايوت، وعالم ميخائيل السوري، بطريرك التريمان الأرثوذكس في أنطاكية ١١٦٦-١١٩٩، باريس، ١٨٩٩-١٩١٠، ١٦٤، ص ٤٤٨. توفي ثيودوتي عام ٦٩٨، العام الذي استلم فيه تييريوس العرش، لذا لا بد من أنها المدة السابعة التي تم الإشارة إليها في حياة ثيودوتي (٢) حياة ثيودوتي، الفصل ٣٤

(٣) ولعلنا نرى إشارة إلى هذا الاسم، الذي قد يرجع في أصله إلى مصطلحات الحكام العرب الجدد، الذين وادحوا بمجموعات عدة يطلق على بعضها "الأرثوذكسية"، ومثروا بينهم بعلانية غير انتهائهم المرفيوس دون نفي العقيدة المسبحة من أحدها والمواقفه على أخرى

من أجل الإيمان الأرثوذكسي، وبأن قادة المراهقة لم يُنحَوْهم عبر الإغراءات
والتهديدات، وهكذا، كن يرسل رسالة إلى حاكمي "بيت حسني" بكلمات
قاسية لثريهم، كي يكونوا عدائين حيال هؤلاء الفقراء الذين عاشوا بينهم.
عندما وصل الزاهان إلى بحيرة هوري (هارار غولو)^(١)، وجد
التريان لأرثوذكس يجارلون الوصول إلى القلاع أو الحرر في البحيرة، لتلقيهم
عواصف من العرو العربي المصاة بقيادة جيدر، وجعل الرجل المقدس الحكم
يعدونه بعدم أسر التريان الأرثوذكس وبعدم إجبارهم على التحول عن
دينهم، وعند ذلك أقام وقعة اعتراضية للصلاة معهم لدرء الغارة، فأحضر له
الحكم الخلفدوتيون أحمال عشر عربات من السمك مقابل هذا^(٢) من دون
الانتظار لمعرفة ما إذا كانت الوقعة الاحتجاجية فعالة أم لا، وعبر ثيودوطي
وجوزيف الارسينياس (مراد نهر) في بيلو وابيلين^(٣) ودخلا إلى منطقة تبدو
في الغالب من الإمبراطورية الرومانية، ولا يوجد فيها حفيدوتيون وسريان
أرثوذكس فقط، بل أيضاً ثيودوطي المذهبي السطورية، وربما اخترع جوزيف
هذا الرجل لتفسير أن بعضاً من الشائعات الشريفة حول ثيودوطي تم تدويرها،
مثل إشاعة أنه كان جشعاً للذهب، وأنه كان في بعض من الأحيان يقضي الليلة
مع أرملة، ويؤدي ثيودوطي الحقيقي الصلاة للمراهقة و"يفخر" لعدو كبير

(١) بين كوليس كورفيلو / كورا (راجع اسم Hure) على خريطة مطبوعة في أطلس باربعنون
عن العالم اليوناني والروماني، بريستون، ٢٠٠٠، ص ٨٩٩.
(٢) حياة ثيودوطي، الفصل ٣٥.
(٣) انظر Balisbaga / Baroulous وباليوس أو مناطقها Paline و Balabitene، في
أطلس باربعنون، ص ٨٩٩.

مهم، لكن الدخاليين يذهبون إلى بيوت الهراطقة ويصادقونهم بحرّة كما الحال مع الأرثوذكس.^(١)

تمّ شعاء رجلٍ مميّزٍ من إبرتين الداخليّة، أي أرمينيا، من مرضٍ مؤلمٍ حدثَ سيطر على دماغه، وسلب الألم المعرط بصره، وكانت تخرج من أنفه مادةٌ عمةٌ لها أحذوه ورموه على الأرض أمام الرجل المعضل عندما كان يسير في طريق، وهربوا جابياً؛ وقل قيامه شعائه. كل ما يتطلبه الأمر هو الإيحاء بثلاث اشاراتٍ للصليب على رأسه ووجهه. انتزع منه ثيودوطي تأكيداً بأنه سيصبح مسيحياً حقيقياً.^(٢)

كان الأرمن أرثوذكساً في عيون السريان الأرثوذكس، ما عدا أولئك الذين تبوّأوا عقيدة جوليان من هاليكارناسوس. كان اسم هذه العقيدة "Aphthartodocetism" وقد علمت أنّ طبيعة جسد المسيح غير قابلة للفساد، وعديمة الشعور، وحالدة، وهذا من اللّحظة الأولى لتجسده بجسده الأرضي، وأنّ هذه الحقيقة لم تمسه من قبول المعاناة والموت كفعلٍ من الإرادة الحرّة.^(٣)

^(١) حياة ثيودوطي، الفصل ٢٧ روبرت هويلاند، رؤية الإسلام، ص ١٥٨، أضاف هذا على ثيودوطي الحمقى، وحذف المدحوظة المروعة في الحملة التايفة "ثمّ أحمره سكّان تلك المنطقة عن رجلٍ يعلّق عن نفسه ثيودوطي، لكنّه كان محادعاً يرتدي قطعة قماش على شعره ويجعل صبا من الحديد، ويعود الرجلان إلى الضلال" لو تصادق ثيودوطي مع الخنقيلويين عندها، فهذه شيء آخر كان على جوريف بذل قصارى جهده لشرحه.

^(٢) حياة ثيودوطي، الفصل ٣٨

^(٣) التعريف هو من قاموس أكسفورد الموجز عن الكنيسة المسيحية، إصدار إي. إ. ليفينستون، أكسفورد، ١٩٧٧، ص ٢٧ (طبعة ٢٠٠٤، أيضاً من قبل إي. إ. ليفينستون، متحة من خلال مراجع أكسفورد أون لاين).

أعاد الرهايان الحولان قطع نهر ارسينياس وسامرا لثلاثة أيام عبر
مطقة حافة وعبر مرروعية؛ وفي اليوم الرابع تم أسرهما على يد لصوص
عتقدوا بأنهما جواسيس من "بيت حسني" وخلصا نفسيهما من الأسر عبر
محدثهم، وسامرا بعدها إلى ميرقات، حيث نجحت يودوتي لقاء الحاكم هناك
وهو "إسطرقي" (١) ومن هناك ذهبا إلى دير قرغين، حيث كان يودوتي معروفاً
من حاكم طور عدير، وهو رجل تلقى حراً من سهم في المعركة التي قاتل
فيها العرب على نصيبين.

هذا هو الذكر لوحيد عن المتع العربي، وقبل سنتين عاماً تقريباً، ذهب
الرحلان من قرغين باتجاه دارا، وتم اعتراضهما من قبل إيلوسطريا، حاكم تلك
البلدية، على ما يبدو أنه أحد معارفهما القدامى الذين أصبح مؤيداً لها (٢) كنت
امدد والمناطق التي كتب عنها المؤرخون السوريون حتى عام ٧٠٠ ما تزال
محكومة من المسيحية. (٣) ورتبنا نستنتج أن إلوستريا كان سورياً أرثوذكسياً

(١) هذا يبدو وكأنه تحريف اسم أو لقب يورثي يدا - Strati

(٢) حبة يودوتي، مضمون ٣٩-٤٦

(٣) انظر شاپوت، ص ٤٤٩، الأسطر ٨ إلى ١٠ من العمود ٢، بالاستمرار في الأسطر ١١ و ١١
من العمود ٣، ولاحقاً هناك بالتاريخ AD ١٠١٤A G = ٣/٧٠٢ "كله متطابق، حكم
المسيحيون لا يرايون يدورون جميع شؤون الدولة وتأثيرها على الشريانة لمصاف إليه حرف جر
d- (بأحد dpw(ytys مبرحة بالاسم المفرد اليوناني politera مع النهاية مصافة إليه بحرف
s-، بين تركيبة يونانية مع أداة التعريف: (tēs politeras) انظر أعلاه بأن يينوسطريا بن
أراك من حراند، قد يكون وثيقاً وليس مبرحة، وعليه النعاس مع هذا التعميم حسب مصدر
مبعائين، ديوسيبوس من نيل محري، المؤرخ الذكي من أوائل القرن التاسع، الذي استخدم
مصادر معاصرة أو شبه معاصرة؛ انظر. اندرو بالمر، القرن التاسع في وقائع عرب سوريا
(لصوص المتروحة للمؤرخين ١٥)، لفرمول، ١٩٩٣، ص ٨٥-١٠٤. تجدر الإشارة إلى أن
الوقائع لا تفور إن جميع المدن والمناطق كانت محكومة من المسيحية، وأن هذا النوع من الشاي
مسيحي في أية حال من المرجح أنه من قبيل المالحة وقد نكون الخطيئة بأن الحكم المسيحيين
نظموا شؤون الدولة في تلك المدن والمناطق التي كانوا مسؤولين عنها

وذلك من تأييده لثيودوتي السورتي الأرثوذكسي، وهدية الرواق لدير قرتمين السورتي الأرثوذكسي من باتريشاسية إلوسطريا.^(١)

وفي مكانٍ آخر ناقشت استناداً على هيلينته . في أنه كان خلقيدونيا،^(٢) لكنني أعتقد بأن هذا غير مرجح الآن، فإذا كان الرجل الحريص عادةً عن تجنب التعرض للمحطّر سبب العلاقة الوثيقة جداً مع الخلقيدونيين؛ قد نسي كرهه للمهرطقة عندما اقتنع مادياً بأن يفعل هذا . إذاً لكانت قد تمت تعطينة هذه الحقيقة أو تبريرها من قِبل كاتب سيرته الوثي.

أصبح ثيودوتي بعد هذا بمتة قصيرة أسقف أميدو فور وصول بطريرك السورتيين الأرثوذكس جوليان إلى المدينة، قيل لنا: إنَّ المسيحيين والعرب وكل من كان حاضراً في أميدو أتى للقاء البطريرك. وكان هذا ثالث ذكر للعرب في هذا النص، وكانت المرة الأولى مثلها من ناحية ما قيل لنا عن الانسجام، بحيث قام العرب بالقبض على بطريرك آخر سرياني أرثوذكسي، وفي كل الأحوال، ربّما كان العرب فضوليين حيال "الآلهة العظيمة" التي دخل فيها البطريرك.^(٣) وبعد هذا تم جلب ثيودوتي من "كلت" وقيل التعين من حيث المبدأ.^(٤)

^(١) هناك مدونة عبر مؤرخة، لكن من الواضح أنها أثرية في دير قرتمين (شكل الحروف متطابق مع تاريخ حوالي عام ٧٠٠) تحتل السريانية يذكرى بناء الرواق من باتريشاسية إلوسطريا، انظر اندرو بالمر، مجموعة مدونات من طور حديد، واتفيريوس، المسيحية الشرقية ٧١، ١٩٨٧، ص ٥٣-١٣٩، في ص ١٢٠ E.

^(٢) بالمر، الزاهب وميسون عن حدود نهر دجلة، ص ١٦٥-٨.

^(٣) المعاهدة التي سجنها البيزنطي تحظر المسيرات العامة، ولكن ربّما كان هناك استثناء لرئيس الكنيسة

^(٤) حياة ثيودوتي، الفصول ٥٣-٧

يستحق الفصل التالي النقل بالكامل نظراً لأهميته بالنسبة لموضوع اللقاء بين المسيحية الشرقية وأوائل الإسلام:

كان هناك رجل بين عرب أميد، وكان في السلطة على المدينة ومنطقتها، وقرر أن يصحح ثيودوطي أسقفاً، حرص الشيطان هذا الرجل صد الرجل المفضل، فأرسل الرجال لإحصاره بالقوة^(١) ليتمكن من محاكمته في قضية الرسالة التي كتبها إلى الإمبراطورة الرومانية، متهماً إياه بأنه صديق للرومان عندما ألقي القبض عليه، كانت المدينة كلها في حالة صدمة، وتزعزع جميع العرسان العرب مما حدث، فقد جرّوه إلى مسجدهم "بيت مسجدو"^(٢) وهناك نهض ذلك الرجل الشرير عن مقعد الحكم وركله، فقط على الأرض، حيث بكى كل العرب بصوت عالٍ، صرخت كنيسة رثنا حزماً كبيراً، وقد كد الناس يتعرّضون للقتل، عندما حملوا الرجل المقدس من مسجدهم.

في منتصف الليلة التالية صرب الرّت الإنسان الشرير، وأخذ بنوره منه، ولم يعد قادراً على رؤية أي شيء على الإطلاق، على الرغم من أن صبه مفتوحتان، موقع على سريره وهو شديد الخبرة؛ ثم أرسل إليه مجموعة من الرجال البارزين. بعضاً من المواطنين من أميد، وعرباً آخرين. الذين طهبوا مه مراقبتهم من دون تأخير، وحين أتى، سقط الرجل أرضاً سجّلاً له، وقال: ارحمني يا رجل الله الصالح! ساعني على هذا الذنب الذي اقترفته ضدك، وأعد إلي نور عيني الذي أهدته. فأجاب ثيودوطي المفضل: أنت كافر، يا عدو الله ألم تدرك أنك ستلقى الجزاء على أعمالك؟ متى أطلق سبهم لله، فإنه لا

(١) "إلى الحكم" رديمة إلى التمسبب في الفصل للقول في الجزء الأول
(٢) مقولة للثريانية بشكل غير جيد عن كلمة مسجد بالعربية هي كناية العلامة بين الجسد العربي
من -ج- د والجذر الأرامي من -ج- د لم يتم تحييدها.

يمكن أن يجيد عن هدفه، لا يمكنك الآن تجنب غضب الله الذي هو ربّ، ومع ذلك، و لئتمجّد، ربنا سيعطيك النور، ولكن كن متأكداً من أنك سوف تُضرب من جديد، ويقسوة أكبراً وقام برسم الصليب على عينيه باسم الربّ رأى الرجل النور.

دمل كل من كان شاهداً، وانتشر الخبر في جميع أنحاء المدينة، بحيث حين عادر ثيودوطي مرل ذلك الرجل احتشد الناس حوله، سعيّاً ليل بركته، مسيحيّون، وعرب، ووثنيّون.^(١) وفي اليوم التالي مباشرة، تلقى ذلك الرجل استدعاءً من انضباط المسؤولين عنه وعادر أميد، مسرعاً في طريقه عبر هضبات الكراهية، وفي تلك الرحلة سقط من على حصانه الذي داس على ذراعيه بحوامره، ومات على أثر جروحه، ونتيجة لهذا، خشي الشعب الربّ وخادقه.

قام التفكير المتأمل بفعل الأحداث من جديد بكل تأكيد، ومع ذلك ربّما كان صحيحاً أنّ بعضاً من العرب، حتى أتباع محمد، كانوا مهتمين بما يكفي ليسعوا للحصول على الشفاء على يد رجل مسيحيّ مقدس.

قرأنا في الفصل ٩٣ من "تأريخ" الذي كان عاجزاً عن المشي حتى صُلّ عليه ثيودوطي المسنّ، بناء على طلب تلميذه، ومسحه بربيت من أنار القديسين، واليوم في طور عبيد، المسلمون الأكراد يدعون "طايي" بالطوريو، وهي لهجة المسيحيّين السورّيّين في تلك المنطقة، بغض النظر عن أصلاتهم، وفي كثير من الأحيان يسعون للشفاء أو الخصوبة من بقايا القطع الأثرية من الرجال المقدسين من دير القرن الرابع، دير مار جبرائيل قرب

^١ ملحظ أنّ غير اليهود، لا يقرون حوريف شيئاً عنهم على الإطلاق.

قرغين (Yayvantepe)^(١) نُصِبَ ثيودوطي أسقفاً يوم الأحد في عيد
العنصرة، وأصبح شاعراً الكرسي الرسولي في أميد التي اعتمدت المسيحية من
خلال "أداي" الرسول، و"أعاي" تلميذه، ودعا العرب وكل فرسانهم المدينة به
المشاركة. وامتلات الكعبة في الأحد الذي تلا، من الداخل والخارج على حد
سواء، وتجمع كل من المسيحيين والعرب هناك لرؤيته. ومرة أخرى، فإن
وجود العرب يمكن أن يكون إشاعاً للمصطلح^(٢)

في قسم الحياة المكرسة لمدة ثيودوطي القصيرة كأسقف أميد، يدعو
أتباع محمد تاويو في مكان من النص، ويُشار إليهم في العديد من الأحيان -
mahaggerōyē أو (عن الأرجح) mahgerōyē ومعنى هذا المصطلح
إشكائي^(٣)

قد يكون ذا صلة بالكلمة العربية "مهاجرون"، هؤلاء الذين شاركوا في
الهجرة من مكة إلى المدينة، لكن المسيحيين السريان أيضاً استخدموا
الاصطلاح "benayhōgōr"، أي "أناء هاجر"، و hōgōryē، وهذا المص
يشير إلى أنهم الأحفاد غير الشرعيين لإبراهيم (سفر التكوين ١٦ و ٢١). وهذا
يقترح تفسيراً آخر لـ mahagerōyē، وهو شكل من أشكال

(١) وهذه الملاحظة متي، بُنيت على أسباب عتق بين ١٩٧٧ و ١٩٩٧ وبدعم من العديد من
الشهادات الشهيرة، بما في ذلك قبولها الطوعي من المسلمين والبريتين، وواحدة من نطق
الأثرية المشكوك بأمرها، هي حجة يوحنا تاويو، الذي يُزعم أنه تحول للإسلام

(٢) حياة ثيودوطي، المص ٥٩ و ٦١. Tayyōyē تترجم بـ "العرب"، ولأمة كنها تعرف
ليوسف (وكانه) بحسب قبيلة واحدة من العرب، الطي Tayy لا يوجد ذكر لكلمة
Arabōyē

(٣) باتريشا كرون ومايكل كوك أيضاً تعقداً أكثر عندما اقترحا غير اسم كتابهم الهجرية
تأمين لعالم إسلامي كامردج، ١٩٧٧، أن الاسم هو مصطلح موضوع لأنواع مختلف
لأوائل تنسب عملتهم، "الهجرية"، على magarismos اليونانية، البحر اليوناني

كلمة: *mahegrē* "أولئك الذين كانوا من أبناء هاجر، وهذا ما يؤكد وجود
لفعل المقابل *ahgar* "أحمر" الذي يعني "أصبح ملهاً". ومن الممكن إذاً أن
تكون الكلمة استُخدمت في نصنا للتعبير عن الأراميين (المسيحيين السابقين،
يهود أو وثنيين) الذين اعتنقوا الإسلام، وسأتحفظ على عدم اليقين من الترجمة
وسأكتب "مسلمون متحولون للإسلام"^(١)

الجزء الثالث

خقليدونيو أميد والكنيسة التي بناها هرقل

يوجد في كل هذا النص الطويل إشارة واحدة إلى المسيحيين "الهراطقة"
في أميد. الخوف من الرجل المقدس كبح المسلمين المتحولين إلى الإسلام
والهراطقة والأرثوذكس، وتقبلوا بكل فرح جميع أوامره.^(٢) ويصعب معرفة
مقدار الحقيقة في هذا، إنها يمكن حتماً تصديق جوزيف عندما ينقل أن كلاً من
المسيحيين والمسلمين المتحولين للإسلام أعطوا ثيودوطي المال ليخلص
الأسرى من الرومان، وهذا يفترض وجود أسرى مسيحيين وحرب، وكان من
الواضح أن ثيودوطي مفاوض جيد عندما كان الموضوع يتعلق بالتعامل مع
القادة العسكريين الرومان، ويبدو أنه كان يعرف اليونانية.

^(١) صيغة *mahgerō*، مشابهة أيضاً كـ *mahgrōyō* كرون وكوك، الهاجرية، ص ٨ مع
ملحوظة ١٥١ ر. ماين سيث، الكور الشرقية، أكسود، ١٨٧٩-١٩٠١، ص ١٩٧٢
بروكلين، المعجم التركي، ص ١١٧١ JE منه القاموس الكلداني-العربي (طبعة مكررة
بيروت، ١٩٧٥)، ص ١٢٨ ت. أودو *Simtō dLeshōnō Sūryōyō*، أورميا، ١٨٩٦،
ص ٢٢٣، الذي يشهد أيضاً *hōgorōyō* و *mahgerō*، وتحمل *mahgerōyō* ملهاً
^(٢) حياة ثيودوطي، الفصل ٦٧ ٤٩ المرجع منه، الفصل ٦٦

كانت عائلة ثيودوتي تُعرف في قريته الأم نوث بـ "بيت قريونو" أي "بيت القراءة".^(١) وقد قصي أكثر من ستّة وعشرين عاماً كراهب في دير قن نسري،^(٢) الذي حَرَّح العديد من العلماء اليونانيين للقرن التاسع^(٣) وقد يكون لدى جوريف أسبابه الخاصّة للتلاعب بهذا، وربما لم يرغب في أن يبرز افتقاره للتعليم عبر التناقض بينه وبين معلّمه المنقّب^(٤) وبعد حياة ثيودوتي ستُذكر فقط . الفصل ٩٨ من الحياة . خمسة كتب، وهي الكتب التي اقتناها في نهاية حياته، ويفترض أنّها لأعراس ليتورجية.

نهی ثيودوتي كلّ رجال دينه عن قبول أيّ منصب في السّلطة المدنية. وقد عصى أمره شماس واحد وأصبح (سكلاريوس) موظفاً مالياً، والوظيفة الأخرى التي يرد ذكرها على أنّها إغراء لرجال الدين هي epitropos قهرمان.^(٥)

(١) المرجع نفسه، الفصل ١.

(٢) المرجع نفسه، الفصل ٢-١١.

(٣) ساويرس سيوحت (توفي ٧/٦٦٦)، على سبيل المثال، يمكن أن يكون يدرس الفلسفة اليونانية وعدم المثلث في كل الفترة قضاها ثيودوتي في دير قن نسري، الذي كان أسقفاً فيه للحدود على منحصر أساسي، انظر من بروك، لمحة موجزة عن الأدب السرياني، كوتاهام، ١٩٩٧، ص ١٥٣ لمزيد من التفاصيل فإنه لا يزال من المعبد الإشارة إلى أ. باستارك، *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der syrisch-palästinensischen Texte*، بون، ١٩٩٢، ص ٢٤٦.

(٤) لا يقول شيئاً من اللغة اليونانية أو مسحة دراسة اليونانية في الواقع، سيرته الدانية من ثيودوتي تمتلئ من تعديده تماماً تحمل فقرته في دير قن نسري ثيودوتي قصيرة. في الحقيقة، معلّمه الأول سويري (انظر الملاحظة ١٧ الاسم هو شكل سرياني من ساويرس، لكن يتم تغييره عن ساويرس سيوحت)، الذي قمعه لهذا المجتمع، توفي في ١٦/٦٤٠ ولم يعادله حتى وده لطريرك ثيودور، والده الروحي الكني، في ١٧/٦٦٦ لذلك كان هناك إلى ما لا يقل عن ربع مراداً.

(٥) حياة ثيودوتي، الفصل ٧٢ ٤٥ المرجع نفسه، الفصل ٧٤.

كانت العوانات اللاتينية واليونانية كما نرى، لا تزال سائدة في
تسعينيات القرن السابع، ولكن يهودوني نفسه تم استثماره في نوع من السلطة
من قبل الحكام العرب، ومرة أخرى، المعوض عن كل الشرق (ahīd
shultōnō dekūlōh madnehō) كتب لأميد قاصداً الأسقف يهودوني
ماير أنا أوصيك بوضع قوانين مدينة أميد وكافة المنطقة في يد هذا الرجل
الصالح الذي يحمل منصب الأسقف فيها، لأنني سمعت أنه ليس لديه تحيز
لأشخاص، لهذا السبب سأضع قوانين المسيحيين بيديه.^(١)

هذا التقرير ذو أهمية كبيرة فهو على ما يبدو يتنا بال نظام المِلِّي (نظام
الميل)، وقد عُيّن يهودوني فعلياً منصبه شخصية، وليس بحكم وظيفته،
(ethnarch = millet baâl) أي كرئيس وقاضي للأمة المسيحية، بمن في
ذلك الذين عدّهم هو نفسه هراطقة، ومن الواضح أن أية جريمة تتعلق
بالعرب كانت تُعالج في محكمة إسلامية، ولكن لا توجد إشارة إلى أن أسقفاً
حلفيدينياً مارس عن عمد على حق يهودوني في الحكم على مسيحيي المدينة،
والحجة من الضمت دائماً غير مؤكدة، ولكن كان من المتوقع من جوزيف أن
يهول حقيقة تجاوز الأسقف الممارس من قبل السلطات العربية، وعاش
جوزيف في أميد لمدة قل أن يصبح تلميذ يهودوني، وعاش هناك مرة أخرى
عندما كان يهودوني أسقفاً، وبعد ذلك فإنه يذكر الهراطقة مرة واحدة فقط في
المدينة، من دون أن يحدد أية فئة من الهراطقة هي المقصودة.

هذا التعمق بالاستعداد الذي أبداه للترويج لمعاملة يهودوني الخنزة مع
حلفيدينسي أورهي أورقة الحديثة أو انلورفا... متناقضاً فالاسم اليوناني

^(١) المرجع منه، الفصل ٧٤

هو إيديسا "الرّها". بالرّغم من أنّ إقامته هناك كانت وجيزة حيث سافروا من
بنون داسيروف da-Serugh إلى أورهوري، حيث خيّما في إحدى
الحدائق. (١)

كان رئيس وحكم أورهوري سعيدين لأنهم سمعوا عن ثيودقي المقدّس،
وهذا السبب سعى بكلّ الوسائل لرؤيته، فقد خرجوا للقاءه وتحتّه، وبدوره
قام بالصّلاة لهم، وسأله السيّوديك أيضاً قائلاً يا سيّدي، ادخل معنا إلى ديرنا
وصلّ لأجلنا ومسيّح إيمانك إلى الأبد. لكنّه قال لهم: اذهبوا وأحضروا لي
أطعمالكم ومأصلي لأجلهم. لأنّه عرف خداعهم ولهذا السبب رفض
الذهاب، وعندما قام كلّ من الأرثوذكس والمراطقة بهذا، باركهم وصلّ
لأجلهم. (٢)

كيف يمكن تفسير التّناقض بين هاتين المدينتين؟

من المحتمل أنّ الرّها ماؤزست على معاهدة مع العرب تكون أكثر وثيقة
بمخلفيدين من تلك التي تمّ التّفاوض عليها في أميد، وقد يكون أيضاً أنّ
المجتمع في أميد لم يسبق وأن كان متجنّداً في المدينة. ويقترح تحقيقي في وثائق
الرّها لعام ٥٠٦ أنّ المؤرخ قد تعتمد أن يلحظ قراؤه تزامن الظهور العقائديّ
مع العديد من الكوارث، سواء طبيعيّة أو عسكريّة، وأن يستجوا من هذا أنّ
أكثر ما يعصب الله هو المعطسة في المسائل الذّبيّة. (٣)

(١) رسم في الخاصر هي Halepli Bahçeler، أو "حدائق أليس"، على حسب العربي من مدينة
القديمة، في السهل الرسوبي من الجهة العلوية من ديسون

(٢) حياة ثيودوطي، الفصل ٨٧
(٣) انظر من الذي كتب "وقائع ينوع العمودي" ٢، في طبعات، ر. شولتر وم
عورغ، *Agypten und Altes Testament Assfalg* (٢٠)، فيسبون، ١٩٩٠، ص ٢٧٢-٨٤
Lingua Restituta Orientalis. Festgabe für Julius

وُجِّهت المعاهدة بالقرب من أميد إلى سرجيوس رئيس النير، الذي كان من الواضح أنه أحد أولئك الذين امتنعوا عن الطائفية، ولكن الإشارة الواضحة في المقدمة هي أن العالوية العظمى من أديرة أميد كانت متعصبة ضد الخلقيدونيين، والانطباع نفسه نحصل عليه من يوحنا أفسس، ونحن نعلم صحة التدابير القمعية التي بُدِئت في أميد من قبل السلطات الخلقيدونية. على سبيل المثال سجن إيعوميا وبها في وقت لاحق. ويبدو أن تعاطف السكان

ف. ر. ترومبلي وح. و. واط، وقائع الرائف بشرع العمودي (نصوص مترجمة للمؤرخين ٣٢)، ليبربول، ٢٠٠٠، ص. XIX، التاسع عشر، ملاحظة 'بالمر لاحظ بشكل صحيح بأنه "ما يتم استخدام الكتاب امقدس كوسيلة مشفرة للاتصال"، ولكن نحن لسنا مقتنعين بتفسيره للشجرة من حيث الطائفية الكريستولوجية، لأنه ليس هناك تلميح في أي مكان آخر في النص أن مؤلفا كان يقصد من مثل هذه الأمور " وفي الملاحظة ٣٣ يصيرون أنهم وجدوا ترجمتي للكلمة medabberōnē كترتيب غير مقصود نفس السبب إمكانية أن تحمل هذه الكلمة لهذا المعنى مؤلفي من قبل باين سميت. كور سرهانية، العمود ٨١٧، ومنا، قاموس الكلداني-العربي، ص. ١٣٥ 'abbas, superior, coenobii، رئيس دير سيكون متبراً للاهتمام معرفة التعبير سديل الذي يقترحه هؤلاء الكتاب لا يمكنهم أن يروا أسباب كافية لاعتقاد [مؤلف الوقائع] بأن يكون إما [راهب أو قس]، ص. ٢٦ وحتى مجرد كاتب مدني في تلك الفترة كان يعتمد أحد المصائب الثلاثة أو الأربعة التي وصفها إيطاغريوس شولاستيكوس؛ وهكذا، خلال هذه الفترة [الفترة المبكرة من عهد أنستاسيوس] بعض [الأساقفة] الثرمو، [بمجمع خلقيدون]. البعض الآخر رفضوا قول السورس في خلقيدون. وآخرون اعتدوا على وثيقة ريو، بينما مال البعض الآخر أكثر إلى سلام أكرم. م. ويني، التاريخ الكسي لإيطاغريوس شولاستيكوس، (النص المترجم للمؤرخين ٣٣)، ليبربول، ٢٠٠٠، ص. ١٦٦ [حرفي المائلة] ترومبلي ووات فاتهم وجهة نظري. ملاحظتهم بأنه لا يناقش الكريستولوجي صحيحة، وهذه الحقيقة تكشف أنه لا ينبغي أن مؤلفي الخلقيدونية ولا للمحرب المعارض لهم؛ وهذا تماماً ما حافظت عليه، وهو أنه ينبغي أن الحرب للمحب للسلام. في تلك الأيام، تقريباً الجميع اعتقد بأن الحروب والكرت كانت غضبا من الله. تمارس الأحراب بشكل كبير في الكريستولوجيا، ولا مؤلف بعضهم البعض، حرب عيين السلام كانت بكل تأكيد لتلوم كلا الآخرين على التعاطف بحيث يقترعون بأنهم حللوا سر طيعة المسيح. بالنسبة لطرح في عقيدة القديس إفرام (كما كان ليكون من هو من الرها) كان من الواضح أن هذا التدخل الفكري هو خطيئة كبرى، وأنه كان مسؤولاً عن الإضرار الداخلي مما أصعب دفاعات الإمبراطورية

كان مع مقاومة هذه السلطات،^(١) وبقي القليل من المجتمع الخلقيدوني فور احتفاء السلطات نتيجة للغزو.

لا شك في أن الحالة المراحية السائدة كانت الاعتقاد بأنه فقط من كان الله يحبه يحكه النجاح بشكل كامل في إخضاع قوة أجبية كقوة العرمس الساسية التي كانت قد غرت لثو سوريا ومصر، وطمّت الحصار على عاصمتها، وفي ضوء هذه المعجزة، لا بد من أن الكثيرين شكّوا في صواب المعاصرة المستمرة لسياسة قسطنطينية الدّبية. وقاموا في وقت لاحق بإسكرها، لكنّ رعياء السّريين الأرثوذكس الأرمس والسّاطرة في ذلك الوقت كانوا متأثرين، وجازوا لفصل الاتفاقات مع الإمبراطور.^(٢)

حاول هرقل تلقّي المناولة على الملبح السّريانيّ الأرثوذكسيّ في الرّها، لكن تمّ منعه بسبب تعصّب أسقف المدينة الذي لم يقدّم له المناولة حتّى يتخلّى عن خلقيدون وعن تومي من ليو. وانتقم هرقل لنفسه عبر نقل ملكية الكنيسة

^(١) [لومي] احتجز لمدة ثلاثين يوماً في رمانة، في حين أن المدينة كلّها [أميد] توشلت لإطلاق سراحها يوحنا ميمع أميس، حجة القديسين الشّرقية، تحرير وترجمة EW بروكس (سائولوجيا الشّرقية ١٧)، باريس، ١٩٢٣، ص ١٨٣، الفصل ١٢، بعنوان "الشّيفيان بعدستان، المدن ديمتاسات هارين".

^(٢) انظر مي مانجور سكوت، وفاتع ثيوفانس المعترف، تاريخ يربطة والشرق الأدنى AD ٢٨٤-٨١٣، أكسفورد، ١٩٩٧، ص ١٦٠-١ مع الرقم ١، يذكر الوقائع السّريانية Se'ert (ص ٢٢٤) وليونان أدسانسيوس من سيباء (حظة ٣، ٢٠-٥)، فضلاً عن اثنين من الوقائع السّريانية التي تمل أحداث ديويسبيوس من تل مهري. ويتم ترجمة الأخير من قبل ال سيري بالمر، انظر السّابع في سجلات حرب سوريا، رقم ٢٢٢ على ص ١٤٢-٢ من هذه الأحداث وتشويهها في وقت لاحق من قبل المعارضين للاتحاد، انظر ل. هوارد جونسون، في RW بوصفها وأحرون، التاريخ الأرمني مسوت لبيوس (بصومئ مترجمة للمؤرّخين ٢١)، ليمبول، ١٩٩٩، الجزء ٢، ص ٢٢٧، و JW وات، "تصوير هرقل في المصادر التاريخية السّريانية، في طبقات، ع ح ريبك و ب. ه ستولت، عهد هرقل (٦١٠-٦٤١) الأرمّة والمواجهه، لومين وباريس، ٢٠٠٢، ص ٦٣-٧٩.

الرئيسي إلى خلقيدونتي المدينة، وفعل الشيء نفسه في باقي مدن سوريا. إلا أنه لم يفعل هذا في المدن التي حررها قبل الرها، كما أنه لم يتراجع عن قراره بعد ما حدث في الرها.^(١)

كانت أميد أولى هذه المدن، واقترح أنه في أميد، كان التأثير قصير المدى لصهر هرقل بمزلة الدعم الشعبي الذي خنق وطفى على مقاومة الرها الصلبة، ونما هذا الدعم بشكل أكبر حتى عندما قرر هرقل بناء كبة في المدينة،^(٢) ولا بد من أن الفرح الذي استقبل به قد ملأ رأسه بالأحلام عما يمكن أن يحققه، فيما لو أن جميع المتمردين الوثنيين واليهود حذوا حدود السكان المسيحيين من أميد، وحدد ماكس فان برشم هذه الكبة على أنها كبة القديس توماس،^(٣) لكن أساس هذا التحديد هش،^(٤) بدايةً هناك مصدر

^(١) يتم لجميع المصادر من قبل أن يلمز في الممر وأحرون، القرن السابع في سجلات حرب سوريا، ص ١٤١ مع رقم ٣٢٣.

^(٢) وقائع ثيوفاست المعروف، ص ٤٥٨ رقم ٣، بفلأ من أغابوس، ص ٤٥٢ وما يليها، ويقول إن هرقل أصحى نصل البناء في أميد هذا عمل الأرجح كان المدة من ٦٢٨ - ٩٠، صد واقعة رصين (مخطوطة العائكان الشريانة ١٦٢، طبعه ج - ب شانون، Incerti auctoris chronicon anonymum pseudo-Dionysianum vulgo dictum، المجلد الثاني [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 104 = SS 53]، لومان، ١٩٣٣، ص ١٥٠ - ترجمة الممر، القرن السابع في سجلات حرب سوريا، ص ٥٧) يستدل أن "هرقل ملك الروم، بدأ بناء الكبة الكبيرة في أميد في عام ٩٤٠ من العهد السوقي، والذي بدأ في ١ تشرين الأول، ١٦٢٨ هـ/أ.ك، وقائع رصين، ص ١١٢ م. م مانعوا، المقال "أميد" في طعة ١ كنداني قاموس أوكسفورد ليربعة، أوكسفورد، ١٩٩١، ص ٧٧، يحدد هذه الكبة على أنها كبة القديس توماس.

^(٣) م فان برشم، Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar Bakr، في تحرير م فان برشم روح شترهوسكي، أميد، هايدلبرغ، ١٩١٠، ص ٥١ أن م. م مانعوا على هذا المرجع والتأكد على أن هذا هو المصدر الوحيد لتحديد لها الخاص نكبة هرقل على أنها كبة سانت توماس م. م. مانعوا مقال "أميد" في قاموس أوكسفورد

واحدٌ يحذد القديس الشفيح للكية الرئية في أميد على أنه توماس وهو
الواقدي (٧٤٨-٨٢٢ . إذا ما كان فعلاً هو)، الذي قد يكون . لكونه غير
مسيحي قام بشيخ حاطي حول موضوع كهذا^(١) ويحذر بومستارك، الذي

يربطه، ص ٧٧، وع س. كنس وأديره طور عبيد، مع مقدمة وملحوظات كتبها م م
مانعوا، لندن، ١٩٨٢، ص ١٠٥

M. فان برشم، ارجع نفسه " Ilest vrai que l'église d'Héraclius fut " sous l'épiscopat de Mar Aba. Or, cette ,entièrement restaurée en 770 indication ne paraît pass'accorder avec le partage de l'église entre la grande Mosquee d'Amid, dont [] musulmans et chrétiens l'origine preislamique ne faitaucun doute, a dû être con- vertie entièrement en mosquee durant lespremiers siècles de l'Islam, comme on va le voir Bien qu'aucun texteprecis ne l'affirme, il est permis d'attribuer cette operation aulife Walid (cf Michael the Mais alors, il devient difficile Syriac, tr Chabot, vol II, p 481) d'identifier la grande Mosquee avec l'église d'Heraclius, qui fut en 770, c'est a-dire 55 ans ,restaurée, comme sanctuaire chrétien après la mort de Walid " Remarkably, vanBerchem goes on immediately to say (p. 52, with original emphasis) "En resume, nous peut- admettrons provisoirement que l'église d'Heraclius est l'église Saint-Thomas de Waqid, que celle-ci, partagée entre être lagrande Mosquee probablement musulmans et chrétiens, est actuelle, entie- rement convertie en mosquee a uneépoque ulterieure, soit sous le calife Walid, soit seulement sous lesAbbasides, si l'on " veut tenir compte de la restauration de l'église d'Heraclius en 770

" فوق كل شيء، هذا المصدر العربي هو في حد ذاته أكثر من إشكالي بعض الشيء . ويمكن أن
يرشم قيمة بعض الذي يسميه "واقدي في أميد"، ص ١٢، م. ٢ اقتباسه في ص ١٥ هو الترجمة
الترسنية من الألبنة بطبعات BG بيور وAD موردناب، Geschichte der Eroberung
von Mesopotamien und Armenien von Mohammed ben Omar el
Vonder Hauptkirche der Stadt, die ١٠٨، ص ١٨٤٧، Wakedi
dem heiligen Thomas gewidmet war, nahmer zwei Drittelle zur
Dshamea, und blieb zwölf Tage in der Stadt GeertJan van Gelder
appends the following note

قام بمعايبة المصادر الترياقية من دون أن يجد أيّ تسجيل عن كنيّة القديس
توماس في أميد... من أنّ جملة "الكنيسة الرّئيسة" يمكن استعمالها في أوقات
محمّدية

وقد نصيف، من وجهات نظر مذهبيّة مختلفة لأبيّة مختلفة^(١) كنيّة
من التي عندها الفاتحون العرب الكنيسة الرّئيسة للمدينة هو شيء غير مؤكّد.
يقول ياقوت: إنّ إياد بن غم "وصل المدينة [أميد] وقاتل شعبها ضلّة،
لكنهم وصلوا بعدها إلى تسوية معه حول هذا الموضوع بشرط أن يكون لهم

١٩٥٤، يوجد فيه فقرة طويلة (المجلد الثاني، ص ١٠٣-١٠٤) من فتح أميد، الكتاب ليس
بموافقي بل بمتناقض. الذي كتبه على الأرجح في فترة الحروب الصليبيّة، وهو ليس
مصدراً ممتازاً للمعاصرة لم أستطع إيجاد أيّ شيء عن أحد إياد. لكنني الكنيسة الرّئيسة في
لديّه. هناك فقرة يقول فيها إياد: "نحن نسمعكم عندما يقول السكان، إذا سألنا يجب أن
نعطي ديباشك" يتابع النص: "عندها اعتنق أغلبهم الإسلام" وفرحت الحرية العام الذي تلا
على الدين لم يتحوّلوا للإسلام، أربعة مثاقيل للكيار، واحد أسلحتهم، وأنوا له بصفتهم
(شهر أمواهم) وأحمد (حملها) وهي الكنيسة المعروفة

"بومترك"، *Die altchristlichen Kirchen von Amida*, J. apud
Strzygowski, "Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters
von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande", in van
Man muss sich: ١٦٥، ص ١٦٣-١٦٤، ص ١٦٥: *Amida, Berchem and Strzygowski*
indessen hulen, vorsehnel) immer an diese Kirche
بمخطوطة المكتبة البريطانية ١٤٢٥ من عام ١٦٣/١٦٤، التي يرى فيها كاتالوج رايت،
seies auch nur in irgendeinem späteren Neubau, zu denken, wo
anderwärts die für sie gebrauchte Bezeichnung wiederkehrt, da die
fragliche Bezeichnung eben der jeweils als Kathedrale des
Metropolitan benutzten Kirche zukam, hier aber ein mannigfacher
Wechsel im Laufe langer und sehr stürmischer Jahrhunderte nicht
ausgeschlossen ist. الكنائس الكاثوليكية للمسيحيين والتسويين الأرثوذكس
يُعرض أنّ تحت الإشارة لكلّ منها عبر مالكيها "الكنيسة العظمى" للمدينة.

من أميته بأن يحفظ الله المملكة للخليفة لسنين عديدة، وأن تخضع كل الدول
 البربرية أمام أبناء المهدي وأحفادهم، وأن يخدم جميع ملوك وحكام العالم الخليفة
 وأبنائه "إلى اليوم الذي تتجلى فيه ملكوت السموات على ملكوت الأرض".^(١)
 على الرغم من أن هناك العديد من الصلات بين الموضوعات المماثلة
 في دواع تيموثي والمناظرة،^(٢) إلا أن أحد الخلافات الصادمة بينهما، هو الطريقة
 التي يتعاملون بها، ومحاولة حل مشكلة السلطة السياسية والدين الحق في
 الوقت الذي كان فيه هذا الموضوع في المناظرة، الإطار الذي يدور حوله كل
 النقاش، ودواع تيموثي هو موضوع ثانوي، غير مثير من قبل الخليفة، بل من
 قبل لكانوليكوس بنفسه أو زيادة على هذا، فإن الموضوع في دفاع تيموثي لا
 يناقش في ضوء مسألة صحة الدين الإسلامي بالمقارنة مع المسيحية. وبالطبع،
 يتم توجيه جميع حجج تيموثي نحو الاقتناع بأن المسيحية تملك "لؤلؤة الإيمان
 الحقيقي" في حين أن الخليفة يُعرب أخيراً عن أمله بأنه أن يكون المسجون
 هم "الحائزين على هذه اللؤلؤة"،^(٣) ولكن لا مسألة التفوق السياسي العربي،
 ولا بعض من التفسيرات اللاهوتية عن التنمية الاجتماعية المسيحية لعبت دوراً
 في الحد من اهتمام بمسألة من هو الذي يحمل "لؤلؤة الإيمان الحقيقي" بيده.
 وهكذا تبقى العلاقة بين السلطة السياسية والدين الصحيح المشكلة الرئيسية
 في المناظرة، والنسب في ذلك هو أنها تستجيب للتطورات السياسية الدينية

ص ٧٧-٨٩، فقرة، "تاريخ الترميز الشرقي في الرد على ظهور الإسلام. قضية جون من
 سكايي في ktābā d rēs mellē (المجلد).

^(١) معاً، "دفاع تيموثي"، ص ١٦٢/٩٠.

^(٢) انظر، هل سبيل المثال، الملاحظة ١٩ أعلاه، إصداري وترجمتي القادمة من المناظرة.

^(٣) معاً، "دفاع تيموثي"، ص ١٦١-٨٩/٢.

عن أميته بأن يحفظ الله للمملكة للخليفة لسنين عديدة، وأن تخضع كل الدول
 البربرية أمام أبناء المهدي وأحفادهم، وأن يخدم جميع ملوك وحكام العالم الخليفة
 وأبنائه "إلى اليوم الذي تتجلى فيه ملكوت السموات على ملكوت الأرض".^(١)
 على الرغم من أن هناك العديد من الصلات بين الموضوعات المناقشة
 في دفاع تيموثي والمطردة،^(٢) إلا أن أحد الخلافات الصادمة بينهما، هو الطريقة
 التي يتعاملون بها، ومحاولة حل مشكلة السلطة السياسية والذين الحق في
 الوقت الذي كان فيه هذا الموضوع في المطردة، الإطار الذي يدور حوله كل
 النقاش، ودفاع تيموثي هو موضوع ثانوي، غير مثير من قبل الخليفة، بل من
 قبل الكاثوليكوس نفسه أوزيادة على هذا، فإن الموضوع في دفاع تيموثي لا
 يُناقش في ضوء مسألة صحة الدين الإسلامي بالمقارنة مع المسيحية وبالطبع،
 يتم توجيه جميع حجج تيموثي نحو الافتتاح بأن المسيحية عندك "لؤلؤة الإيمان
 الحقيقي" في حين أن الخليفة يُعرب أخيراً عن أمله بالله بأن يكون المسلمون
 هم "الحائزين على هذه اللؤلؤة"،^(٣) ولكن لا مسألة التفوق السياسي العربي،
 ولا بعض من التفسيرات اللاهوتية عن التنمية الاجتماعية المسيحية لعبت دوراً
 في الحد من المتعلق بمسألة من هو الذي يحمل "لؤلؤة الإيمان الحقيقي" بيده.
 وهكذا تبقى العلاقة بين السلطة السياسية والذين الصحيح المشكلة الرئيسية
 في المطردة، والسبب في ذلك هو أنها تستجيب للتطورات السياسية الدبية

ص ٧٧-٨٩، ص ٨٩، "التاريخ الثريمان الشرقي في الرد على ظهور الإسلام قضية حور من
 بكتيبي في klābā d-rēs mellē (المجلد)
^(١) معانا، "دفاع تيموثي"، ص ١٦٢/٩٠
^(٢) انظر عن سبيل المثال، المخطوطة ١٩ أ، إحصاري وترجمتي القادمة عن المطردة
^(٣) معانا، "دفاع تيموثي"، ص ١٦١-١٦٢/٨٩

الأخيرة في أواخر الخلافة الأموية. وفي حل هذه المشكلة، لا نزال المناظرة تشع خطوطاً معينة من المنطق الموطف في رؤيا ميثوديوس الرائف، ولا توجد علاقة بين الصواب الديني الإسلامي والسلطة السياسية؛ والسلطة السياسية "لأبناء إسماعيل" هي محدودة. هذه النقطة غير مأخوذة من ميثوديوس الرائف^(١). ومحدودة رسمياً، زيادة على ذلك، فإنها فقط تقوم بمعاينة المسيحيين على خطاياهم، وهذا التأديب هو علامة على محبة الله لأولاده. ومع ذلك، وخلافاً للنبوءات المكتوبة في تسعينيات القرن السابع، فإن كاتب المناظرة لا ينفخ في التكهنات حول متى وكيف سيتهي تأديب السلطة السياسية العربية للمسيحيين^(٢)، إنه يريد بدلاً من ذلك تركيز انتباه شريكه في الدين على المملكة السماوية الأبدية، التي فقط يمكن الوصول إليها من قبل أولئك الذين تلقوا المعمودية المسيحية^(٣).

(١) توصف ميثوديوس الرائف لفتوحات العربية الإسلامية، انظر. ميثوديوس الرائف XI، ٩-١٦، XII، ١٦، ١٤-١٥ ريبك، Die syrische Apokalypse، ص ٢٧-٣٠ / ٤٦-٥١، ٣٧-٨ / ٥٩-٦٠، ٢٩-٤٠ / ٦٤-٥ مثل العرب في عهد العالم كله ليس موضوعاً للمجدل في ميثوديوس الرائف.

(٢) تمحور النبوءات السريانية الثلاث حول القمار الوشيك للإمبراطورية العربية الإسلامية من خلال إمبراطور بيرطة، الذي هو ممثل الله على الأرض وحامي العالم المسيحي كله. الهيمنة العالمية النهائية تنتمي فقط إلى الإمبراطورية المسيحية.

(٣) ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن الرائف، في سؤال العربي، عما إذا كان "يو هاجر" سيدخلون المملكة السماوية أو لا، يجب حل هذا بأنه خط أولئك الذين "يولدون من الماء والروح" (أي، قد تلقوا المعمودية المسيحية؛ مقبوس من يوحنا ٣، ٥) يدخلون الملكوت. ومع ذلك، سيتم حجب عذاب المحيم عن أي رجل ذي حسنة، بحيث يمدد الله "رجلاً مسحوماً" وليس "ابن" التعبيرات "رجل مستعظم" و "الابن" تشير إلى مثل الابن الضال (لوقا ١٥، ١٩). المسيحيون هم أبناء الله، في حين أن غير المتعمدين (هنا المسلمون) سيعدون في أحسن الأحوال "مخدمين"، أي كأعضاء من الدرجة الثانية للأسرة (المناظرة، F 8R-V).

تصوّر وعرض الفتح العربي في التاريخ السرياني؛

كيف أثر التغيير في الوضع الاجتماعي للمجتمع السرياني الأرثوذكسي
على رواية مؤرخيهم؟^(١)

جان ج. فان جينكل

بُحري ميخائيل الكبير (١١٩٩م) المعروف أيضاً بميخائيل السوري
اقتباساً شائعاً عن الفتح العربي من كروموغرافيا كالتالي:
لم يسمح هرقل للأرثوذكس بالوجود أمامه، ورفض سماع شكواهم
عن أعمال التخريب المرتكبة في كنائسهم. وهذا السبب غير نادر الله، الذي
وحده يملك السلطة على الكل .. سقوط الرجال الذين لا يريدون، ومسحها
لمن يشاء ورفع إليها أكثرهم وضاعة، لرويته وحشية الرومان الذين أبها
حكموا، نهوا كنائسنا وأديرتنا بوحشية وأدانوا بلا رحمة، لهذا السبب فإن الله
جلب من أرض الجنوب أبناء اسماعيل الذين لنا الخلاص على أيديهم من أيدي
الرومان وإذا عانينا في الحقيقة من بعض من الحسائر، منها أنه سُلِبَت كنائسنا
الكاتدرائية ومُنحت للمخلفين الباقين فيها . لأنه عندما خضعت المدينة
للعرب، كانوا يمنحون لكل واحد من المذاهب تلك المعابد التي كانت بين
أيديهم. في ذلك الوقت، كانت كنيسة الرها الكبرى وكنيسة حرّان مسلوبتين متاً،

^(١) أود أن أشكر منظمة مولدا للبحوث العلمية (الأن) لرعايتهم لدراساتي، وبارك سوانس على
المدهو طاب المعينة جداً

ولكن لم يكن بالنفع القليل بالنسبة لنا أن نحرّزنا من وحشية الرومان، وشرهم، من غضبهم واندفاعهم المرير نحونا، وأن نجد أنفسنا بسلام.^(١)

تكرّرت هذه الصورة عن العرب كمنقذين للمعادين للحلقة الوثنية من اصطهاد البيزنطيين من قبل العديد من كل من الكتاب السريان الأرثوذكس وكتابات العلماء المعاصرين في القرن السابع، وتقدّم الإمبراطورية البيزنطية على أنها إمبراطورية تتنازع مع نفسها، وتتحديد أكثر، مع أقسام كبيرة من سكّانها، وهذا بدوره يبدو ميباً لانحياز الإمبراطورية البيزنطية تحت سطوة العرب في القرن السابع.

كتب ج. مورهد في عام ١٩٨١ مقالاً مهماً بعنوان "ردّة الطليعة الواحدة على الغزو العربي"، متحدثاً تصوّر أنّه خلال الغزوات العربية في سوريا وفلسطين ومصر، دعمت الشعوب الأصلية أو على الأقل فشلت في معارضة المهاجمين.^(٢) ويؤكد مورهد، في المقام الأول على أنّ هناك أعداداً كبيرة ممن يُسمّون "الطليعة الواحدة" يقاتلون ضدّ الغزاة؛ وثانياً، إنّ المحافظات الشرقية للإمبراطورية البيزنطية كانت بأية حال من الأحوال، و بأكملها من أتباع

(١) طبعة وترجمة ج.ب. شابوت، سجلات ميخائيل السوري، (١١٦٦-١١٩٩)، أربع مجلدات، باريس، ١٨٩٩-١٩٢٤، الكتاب XI، الفصل ١٣، المجلد IV، ص ٤١٠ (نص سرياني)، المجلد II، ص ٤١٢-١٣ (الترجمة المرسية) [من الآن فصاعداً مذكور كالتالي: مخطوطة XI، ٣ (IV، II ٤١٠ / ٤١٢-١٣)] لا تناس في الأدب القسري انظر: مثلاً ك. بروك، "النظرة السريانية من شأن الإسلام"، في إصدار ج. ه. جوبيرل، دراسات من القرن الأول للمجتمع الإسلامي (أوراق من التاريخ الإسلامي ٥)، كارنوبديل وأدواردسفيل، ١٩٨٢، ص ٩-٢١، ١٩٩٠-٢٠٣ هنا ص ١١ ترجمتها الإنكليزية تُشعر ترجمة بروك كنقطة بداية (على الرغم من ملحوظة أن بروك في الواقع ترجم نصاً هجيناً، يضم عناصر من رواية ميخائيل وجراء من وثائق مجهولة ١٢٣٤ انظر: أدناه، م. ٢٤).

(٢) ج. مورهد، "ردّة الطليعة الواحدة على الغزو العربي"، بيرطة ٥١، ١٩٨١، ص ٥٧٩-١٩١ هنا ص ٥٧٩.

قد تتغير حدود الدولة من دون التسبب في انهيارها، وإن من المثير للاهتمام مقارنة التحولات في القرن السابع، مع "السهولة" التي تكيف بها المواطنون الخنقيدونيون في منطقة البلقان، مع الحياة في ظل حكم أثار في القرن السادس.^(١)

تمت مناقشة المصادر السريانية التي تصف الفتح العربي من قبل سياستيان بروك في مقاله عن "المشاهدات السريانية عن الإسلام الناشئ"^(٢) والذي يبدو أنه كان على الأقل جزئياً، مصدر إلهام لأعمال أندرو بالمر، "القرن السابع في السجلات الغربية لسوريا (١٩٩٣)"، وروبرت هولاند، "رؤية الإسلام كما رآه آخرون (١٩٩٧)".^(٣) على الرغم من أنه تمت كتابة الكثير في وجهات نظر المؤلفين السريانيين عن أولى أحقاب الإسلام، والتركيز في هذه المساهمة سيكون على كيفية استخدام هؤلاء الكتاب عرض أحداث القرن السابع لتأكيد وتشكيل وتفسير هوية المجتمع الذي يتمتعون إليه في مدة كتابتهم.

يتم هذا المقال إداة، بمسائل التصور والعرض. كيف تمت رؤية الفتح مع الأحاد بالنظر وصنع جماعة (البروتو) السريان الأرثوذكس في المجتمع، في كل من مدة الفتح ومدة الكتاب. أكثر من محاولة إعادة ساء الأحداث التاريخية.

^(١) انظر: المحفوظة X، ٢١ (IV، 1379، / 361)، استناداً إلى العصور ٤٥-٤٩ من الكتاب السادس من الجزء الثالث من تاريخ كنيسة يوحنا في أفسس (٥٨٨، c. ٥).

^(٢) بروك، "المشاهدات السريانية"، ص ٩-٢٦، شرحه، "المصادر السريانية لتاريخ القرن السابع"، الدراسات البيزنطية والبيوانية الحديثة ٢، ١٩٧٦، ص ١٧-٣٦.

^(٣) بالمر، في القرن السابع في السجلات الغربية لسوريا (موضوع من راحة للمؤرخين ١٥)، ليربول ١٩٩٣ ر هولاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون (دراسات في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبكر ١٣)، برستون، ١٩٩٧.

الورقة التي قُلمت في الندوة السريانية في أوسالا هام ١٩٩٦، كيف أمكن
لمؤلف مثل ميخائيل الكبير التلاعب بمصادره، وذلك باستخامه قط
لمقتطفات وشظايا لكي تناسب تصوّره للأحداث في قرن معين.

بمقارنة الجزء الثالث من تاريخ كنيسة يوحنا في أفسس مع رواية
ميخائيل المستندة على مقتطفات من هذا النص... كنت قادراً على توثيق تحوّل
كبير من يوحنا إلى ميخائيل في تمثيل الصراع بين الخلقيدونيين ومعاذهم.^(١)
وبالطّور إلى هذه النتيجة، فإنّه في الدراسة الحالية لا تُستخدم إلا تلك
الأجزاء التي تظهر فرقاً واضحاً في النهج المتبع في الأعمال التي تمّ الحفاظ
عليها، أو تلك التي يتمّ حفظها بشكلٍ مستقلٍّ في أعمالٍ أخرى.

استقصاء الروايات التلوينية

لم يتمّ حفظ أعمال تاريخ سريانيّ أرثوذكسيّ معاصرٍ للفتح الإسلاميّ،
ولكن هناك بعض من السجلات المجرّأة،^(٢) وهي تصف الفتح على أنّه حربٌ
سقط فيها العديد من الضحايا، من دون أن يفرّق الفزاة بين الخلقيدونيين
والمعاذين لهم،^(٣) ولم يتمّ تقديم تفسيرٍ مُحدّدٍ لسجاح الفزاة.

^(١) ح. ح. فان جيكل، "صناعة التاريخ: ميخائيل السورّي ومصادره من القرن السادس، في
إصدار R. لايمان، 1996، VII Symposium Syriacum (Orientalia Christiana Analecta 256)، روما، ١٩٩٨، ص ٣٥١-٨.

^(٢) لاستقصاء موصفي فوات صلة انظر بالمر، القرن السابع، ص ١-٤٢.
^(٣) على سبيل المثال، تُقرأ في سجلات هام ٦٤٠م أنّ حوالي ٤٠٠٠ من سكان قرى فلسطين
الفقيرة قُتلوا هناك، مسيحيين ويهوداً وسامريين. دمر العرب المنطقة بأسرها. طبعة إي. و.
بروكس، وترجمة ح. ب. شايوت، II Chronica Minora (CSCO 3 [Text] = 3 [Translation] and 4 = syr 4 [Translation])، باريس، ١٩٠٤، ص ٧٧-١٥٦ / ٦١-١١٩، خاصةً
ص ١١٧-٨ / ١١٤ بالمر، القرن السابع، ص ١٩. الترجمة الانكليزية الواردة هنا هي لبالمر.

توجد نصوص أكثر إسهاباً من القرن الثامن، وقبل كل شيء، هناك إشعز قصير عن كوارث طبيعية، يعود تاريخه إلى عام ٧١٢ و٧١٦، ومصرح فيه بوصوح حقيقة أن العرب هم من يحكمون البلاد! ويصف الكاتب قائمة طويلة من الكوارث بعدتها توبيخاً لأولئك الذين تصرّفوا بطريقة شريرة وكمحرّضين، لجعلهم يتوبون عن خطاياهم، ولا يتمّ التعرف على حكم العرب نفسه بوصوح من بين الكوارث، بل يُنظر إليه في سياقٍ ظهرت معه الكوارث،^(١) ويُنظر للعبادة العربية "كإمبراطورية" أخرى، *malkūtā*، وليس كحكم لدين جديد، والغراف والأباطرة الجدد (*malkē*) هم عربٌ وليسوا مسلمين.

ويرتبط هذا مع قوائم الخلفاء التي وصلت إلينا، فواحدة من هذه القوائم، وهي جزء من رواية "أجيال وأحراق، وسنين، من آدم وصولاً إلى يومنا هذا" كُتبت في عام ٧٧٥، وهي تواصل تقييم الأباطرة بعد فوكس وهرقل مع محمد والخلفاء، وهي تصرّ بأنه في عهد هرقل، دخل العرب سوريا وسيطروا عليها.^(٢) وبالنسبة للكاتب كان الخلفاء حلفاءً للأباطرة، ويتحدث بالمر عن

^(١) نُقِدت مع ترجمة عربية في ف. باو، ١٩١٥، ١١٠، ص ٢٢٥-١٧٩ بالمر، القرن السابع، ص ٤٥-٧، خاصة ص ٤٧. تجدر الإشارة إلى أنه في هذه المخطوطة، الزاوية عن الكوارث مسوقة بالظرة من البطريك يوحنا الأول وأمير غير مذكور الاسم، لكن النص من صلو فقط مع المخطوطة الموزعة في عام ٨٧٤م.

^(٢) طبعة وترجمة ي. و. بروكس، *Chronica Minora III* (CSCO) = syr 5 [Text] / ١٧٧٤ / ٨-٣٤٧، ص ١٩٠٥، (and 6 = syr 6 [Translation] / ١٧٧٤ / ٨-٣٤٧، ص ١٩٠٥، بالمر، القرن السابع، ص ٥١-٢ (أيضاً انظر ص ٤٣). ترجمة بالمر للموا.

"انتقال السَّيطرة" (١): لم يعد الغزاة ناهيين، ومصدر إزعاج مؤقت، بل هم حلوا محلّ "الطَّقة الإمبراطورية العليا" إمبراطورية حلّت مكان أخرى (٢) تصوّر الفتح على أنه "قصاص" ونداء من الله للتوبة والابتعاد عن الشرّ يمكن أيضاً استقصاؤه في وقائع زقنين، (٧٧٥م) أوّل عمل تاريخي مربيّ أرثوذكسيّ كبير كُتب بعد العزو وتمّ حفظه! (٣) ويُنظر مجدداً إلى الفتح بعنه في الغالب وصعاً دائماً. وليس هناك تعبير عن أملٍ مباشرٍ بعودة الإمبراطورية الرومانية. لكن لا يُنظر إلى حكم العرب على أنه يجلب أيّ شيءٍ إيجابيٍّ للمجتمع السرياني الأرثوذكسيّ، وأنّ الفتح العربيّ هو الحرب على الإمبراطورية المسيحية التي خسرت فيها الإمبراطورية، ويتمّ تقديم الحرب بدلاً من ذلك بطريقة منفصلة، على أنّها حربٌ بين جيشين بدلاً من أن تكون الحرب ضدّ شعب المنطقة. (٤)

يدرك مؤرّح زقنين الإسلام ويستخدم المصطلحات العربية مثل "رسول" و "نبي" للإشارة إلى محمّد، ومع ذلك، يتمّ تقديم العرب بشكلٍ عامٍّ بوصفهم "الفاسقين والشهوانيين".

(١) بالمر، القرن السابع، ص ٥٢.
 (٢) من malkūtā و malkūtā، انظر بروك، "المشاهدات السريانية"، ص ١٣-١٤، ٢٠.
 (٣) ح - ب شابتوت، EW بروكس و ر. هسل، باريس، ١٩٢٧، (أول ثلاثة مجلدات) ولوكاس، ١٩٨٩ (من الآن فصاعداً PD، الجزء، صفحة في مجلد النص / صفحة في مجلد الترجمة)
 (٤) PD الأول، ص ١٤٩-١٥١ / ١١١-١٣ انظر أيضاً. هارلك، وقائع زقنين، الأجراء الثالث والرّبع ٤٨٨-٧٧٥ ميلادي (مصادر القرون الوسطى في الترجمة ٣٦)، تورونتو، ١٩٩٩، ص ١٤١-٤. يمكن أيضاً الكشف عن عدم وجود مصالحة في سقوط ضحايا من المندثيين في وقائع ٨١٩م B-١. شابتوت، "Chronicon anonymum ad annum Domini 819"، في ١٢٢٤، ص ٣-٢٢ / ١٥، وها ص ١١/٧

فكل قانون ينص لهم، سواء كان ذلك عن طريق محمد أو أي شخص آخر يحشى الله، هو محترق ومرفوض إذا لم يؤمن وفقاً للمللتهم الحسية إنما القانون الذي يلبي آمانيهم و رغباتهم، حتى لو تم إنزاله من قبل أحد لا يتمي إليهم، فوهم يقبلونه قائلين: "تم تأسيس هذا من قبل نبي ورسول الله. بل إنهم يقولون زيادة على ذلك: لقد أمر به بهذه الطريقة من قبل الله" (١).

هذه هي نظرة إلى العرب التي أصبحت مهيمنة في جزء لاحق من هذه الوقائع، ولكنها لا تهتم على رواية الفتح، وقد يكون هذا نتيجة للحقيقة أن تجهيز مصدر مؤرخ قريب للقرن التاسع اقتصر على وقائع من عدد قليل من أسس الرواية.

إن المصدر التاريخي الرئيس للقرن التاسع هو تاريخ الكنية للطريق ديونيسيوس من تل مهري (٨٤٥م). على الرغم من أن هذا العمل محد ذاته لم يسج من ثقلبات التاريخ، إلا أن مقاطع عديدة منه قد تم حفظها في كل من كرونوغرافي الطريق ميخائيل الكبير وعمل مجهول يُعرف باسم "وقائع عام ١٢٣٤م" (٢).

يبدو أن ديونيسيوس كان أول مؤرخ للشرقية الأرثوذكسية معروف لنا، والذي يميز مصراحة ووضوح بين جماعته وجماعة الخلقيدونيين، ويشدد على الانقسام إلى حد جعله العنصر المؤدي إلى "أرامية" المبادئ للخلقيدونية في سوريا:

(١) PD الأول، ص ١١٢/١٥٠، هاراك، وقائع رقيب، ص ١٤٢ ترجمة هاراك
(٢) عن صحوبات استخدام منطومات وشهادا أحدث من أعمال محمد لاحقاً، انظر ص ١٧٤

(عندما رأى الآباء القديسين الذين كانوا الكتّاب في كنيستنا أنهم (الخلقيدونيين) قد أهدوا ليس فقط من خلال عقيدة الطّيعتين، ولكن أيضاً بعقيدة الإرادتين والطّاقة والأشكال والخصائص، وأنه بدلاً من مسيح واحد آمنوا به كاثنين، فإثهم تحوّلوا على الفور عنهم لهذا السّبب، حتى إثم لم يستخدموا لعنهم وأدبهم كما في المكد السابقة، ولم يبق أيّ من علماء الأرثوذكسية في منطقتهم).^(١)

هذا هو التّمييز الذي يستخدمه ديونيسيوس لتصوير التاريخ فور وقوعه.

وقدّم الفتح على النّحو التّالي:

(ومع ذلك، فإنّ إله الانتقام، الذي يملك السّيادة على مملكة البشر في الأرض، ويعطيها لمن يشاء ويرفع إليها أوضاع الرّجال؛ عندما رأى أنّ مقدار خطايا الرّومان قد فاض، وأثهم يرتكبون كلّ أنواع الوحشية ضدّ شعبنا وكنائسنا، مودين بإيماننا إلى حافة الانقراض، حرّك أبناء إسماعيل وجلبهم إلى هذا الجانب من أرض الجنوب، لقد كانوا الأكثر احتقاراً ومهاهلاً من شعوب الأرض، هذا إن كانوا حقاً معروفين بالأساس، وعلى أيّديهم نلنا الخلاص، وبهذه الطريقة لم تكن الفائدة قليلة بالنّسبة لنا بأن تمّ تحريرنا من حكم الرّومان الاستبدادي، ومع ذلك فقد تعرّضنا للخسارة أيضاً، والكنائس الكاثدرائية التي صُوِّدَت ظلماً من شعبنا من قِبَل هرقل، ومُنحت لشركائه في الثّمين "الخلقيدونيين" بقيت في حوزتهم حتى يومنا هذا، لأنّه عندما اتفقت المدن

^(١) المخطوطة الحادية عشرة، ١٧ (IV، 1110٧ / 1-48٢). ترجمة بالمر، القرن السابع، ص ٩٤. ترجمة بالمر، مع تعديلات طفيفة جداً.

في الملة التي انطلقت فيها وخضعت للعرب، أعطوا العرب لكل واحد من تلك المذاهب المعابد التي وجدوها بين أيديهم، وبهذه الطريقة سُلِبَت الكيسة العظمى للزها وتلك الخاصة بحران من الأرثوذكسية، واستمرت هذه العملية في جميع أنحاء الغرب، حتى القلمس...^(١).

عندما أبى إشعيا أسقف السريان الأرثوذكس في الزها، مناولة هرقل إلى أن يرفض الخلقيدونية، يؤه الزاوي (ديونيسيوس) بأنه "مندفع للخطأ، أو بالأحرى، لقول الحقيقة، وهو أحمق غير مثقف"^(٢) ونتيجة لذلك، تم تسليم الكيسة إلى الخلقيدونيين، وطُرد الأسقف السرياني الأرثوذكسي.

ويقدم ديونيسيوس وصفاً صحيحاً وبشكلٍ معقول، إلا أنه جلياً لبعض من تعاليم محمد، ورواية الجيش فيها بعض من الإشارات إلى الدين، على الرغم من أن العرب مقدمون على أنهم يحسون التصرف للغاية، وأن القوات العربية لديها تعليمات:

«حدم قتل مسن ولا طفل، ولا امرأة، وعدم إجبار الرهب على الخروج من موقعة العالي، وعدم إزعاج الناسك.... وعدم قطع أية شجرة مثمرة، ولا الإضرار بأي محصول، ولا تشويه أي حيوان عجل، كبير أو صغير. وأنه إذا رُحِب بكم من قِبل مدينة أو شعب، اعقدوا اتفاقاً رسمياً معهم وامنعوهم

^(١) ١٢٣٤، ص ٢٣٦-٧ / ١٨٥، بالمر، القرن التاسع، ص ١٤١. واجمع المخطوطة الحادية عشرة، (١٢٣٤، IV، 1140 / 13-14) مترجم في بداية هذه المعلقة. ترجمة ١٢٣٤ الواردة هنا هي ترجمة بالمر مع تعديل بعض من أساس ترجمة بروك في "المشاهدات السريانية"، ص ١١ (انظر المخطوطة ٢ أعلاه). مخطوطة الاحتلالات الضميمة بين هذا النص من ١٢٣٤ والفترة للقبسة سابقاً من ميخائيل الشوري.

^(٢) ١٢٣٤، ص ٢٣٥ / ١٨٤، بالمر، القرن التاسع، ص ١٤٠. ترجمة بالمر مقارنة المخطوطة الحادية عشرة، (١٢٣٤، IV، 1140 / 13-14) الرواية نفسها باستثناء انتقاد إشعيا

ضمانات موثوقة بأنهم سيحكمون وفقاً لقوانينهم والممارسات القائمة بينهم قبل عصركم، سيتواصلون معكم لدفع الجزية أياً كان المبلغ المتفق عليه بينكم عندها سيتركون على أيمانهم وفي بلدكم، لكن بالنسبة لأولئك الذين لا يرجعون بكم، قوموا بالحرب عليهم، وكونوا حريصين على الالتزام بجميع القوانين والوصايا التي مُنحت لكم من الله عن طريق نبيّنا، لنلا ثيروا غضب الله".^(١)

وهكذا يتم تقديم الحرب بكونها حرباً بين العرب^(٢) "البلاء" والرومان المتعطرسين، ويرر ذلك من خلال حكاية عن تيودوريكو، شقيق هرقل وحرال الجيش الروماني، فهو يزور زاهداً خلقيدونيّين قرب حمص، الذي يُطلب منه اصطهاذ أناع ساويرس بعد انتصاره على العرب، وبعد هزيمته، يذكره جنديّ سريانيّ أرثوذكس بوعدته. مشيراً إلى كبرياء تيودوريكو، ويميّز ضمناً بين مجتمع الجندى الديني والخلقيدونيّين المتعجرفين،^(٣) ومرة أخرى، يتم تقديم العرب على أنهم يتصرفون بأفضل شكلٍ كما تم إغراؤهم

^(١) ١٢٣٤، ص ١١٨٨/٢٤٠ بالمر، القرن السابع، ص ١٤٥. ترجمة بالمر. انظر ر. هويلاند، "التاريخ العربيّ السريانيّ واليونانيّ في القرن العباسيّ الأول. بحث في نقل النسخات"، آرام ٣، ١٩٩١، ص ٢١٧-٣٣، خاصة ص ٢٢٠-٢. لاحظ أن ميخائيل لم يحفظ هذا النص! ويمكن أيضاً العثور على هذه التعليقات في الروايات العربية عن المعركة ولا يزال موضوع إمكان (أو عدم إمكان) حصول ديوبيسيوس على المواد العربية قيد المناقشة.

^(٢) على سبيل المثال، لم يفرق فارسيّ عربيّ أثناء عبور نهر دجلة في المعركة ضدّ العرس ١٢٣٤، ص ١١٩٣/٢٤٧ المخطوطة الحادية عشرة، ٧ (IV، ٤١٧-٤١٨ / ٤٢٣-٤٢٤). بالمر، القرن السابع، ص ١٥٣ (هذه الخمسين أرجع عندما وعد العرب بالمدينة شرط أن يمرموا الرومان أولاً، ١٢٣٤، ص ١١٩٥/٢٥٠ بالمر، القرن السابع، ص ١٥٦).

^(٣) ١٢٣٤، ص ٢٤٢ / ٤ ١١٠-١٩٠ المخطوطة الحادية عشرة، ٥ (IV، ٤١٤-٤١٥ / ٤١٨-٤١٩)، بالمر، القرن السابع، ص ١٤٨-٩.

بالنهب، ويذكرهم القائد بالحكم على سكان الأرض بدفع الجزية ويتركون
وشائهم.^(١)

عندما سار الرومان من جهة أخرى نحو المعسكر العربي، قامت كل
مدينة وقرية استسلمت للعرب مروا بها بإعلان التهديدات عليهم، أما بالنسبة
للمجرالم التي ارتكبتها الرومان حيث مروا، فهي لا توصف، ولا يمكن حتى
تخيّل مدى تجاوزهم^(٢) بعد الهزيمة بقول هرقل "وداعاً سوريا"، ويأمر جيشه
بهب الأراضي، كما لو كانت سوريا أرض الأعداء.^(٣) ويشير ديونيسيوس
أيضاً لفتح مصر، والدور الفعّال الذي لعبه البطريق بنيامين في "تسليمها" إلى
الحرال العربي عمرو بن العاص، مشيراً إلى "حكايات وروايات المصريين"
كمصدر لروايته.^(٤) في "حكايات وروايات المصريين" هذه، يمكن أن تكون
عن حياة بنيامين كما حُفظت في تاريخ البطارقة، ومن المثير للاهتمام، أن نسخة
ديونيسيوس عن الرواية تمنح بنيامين دوراً أكثر فاعليّة من الرواية التي نَمَّ
حفظها عبر رواية الكنيسة القبطية.^(٥)

^(١) ي. ع ١٢٣٤، ص ٢٤٨-٩ / ١٩٤-٥، بالمر، القرن السابع، ص ١٥٤-٥ من احتلال
دمشق، العرب يمسون النصر، السكان يصبحون رواد، ويمنح عمر أحد الزهاد والنهب.
١٢٣٤، ص ٢٥٠/١٩٦، بالمر، القرن السابع، ص ١٥٧ من السلوك الاممادي للرومان من
السكان المحليين.

^(٢) ١٢٣٤، ص ٢٥٠/١٩٦، بالمر، القرن السابع، ص ١٥٧ ترجمة بالمر هذه الفقرة ثم يتم
حفظها من قبل ميخائيل

^(٣) ١٢٣٤، ص ٢٥١/١٩٦، المخطوطة الحادية عشر، ٧ (IV، ١١٨، II / ٤٢٤)، بالمر، القرن

السابع، ص ١٥٨. ترجمة بالمر
١٢٣٤، ص ٢٥٢/١٩٧، المخطوطة الحادية عشر، ٩ (IV، ٤٢٢، II / ٤٢٢، ٣)، بالمر،

القرن السابع، ص ١٥٨

^(٥) "حياة بنيامين"، في طبعة وترجمة تاريخ بطارقة الكنيسة القبطية في الإسكندرية، ب.
إيفينس، Patrologia Orientalis ١١، ١٩٠٧، ص ٢٨٧-١٨٨ [٢٢٣-٥٤]. لاحظ أن

يحرص ديونيسيوس حدّاً على تسمية مختلف المدن التي تلقّت "العقد" من العرب بـ الاستسلام، والروايات التي تصوّر العرب بطريقة إيجابية، تتناسب بشكل جيد للغاية مع محاولات المسيحية في القرن الثامن / التاسع لـ "تعبّد اكتشاف" تاريخ القرن السابع، وذلك لتأكيد الوضع الخاص لمختلف الطوائف المسيحية في العصور القديمة.

كانت هذه هي المنة المدعوة بـ "العهد العمري"، مع قواعدها وأحكامها لغير المسلمين في مجتمع يبدو أنّه أصبح أكثر بروزاً في العلاقات المسيحية العربية،^(١) وعلى ما يبدو فإنّ المسيحيين واحموا التحديات لوضعهم الخاص في المجتمع الذي يعود إلى عقود من الزمن! ومع ذلك، فقد استقرت على الأقل بعض من التفاصيل فقط حول منة ديونيسيوس، ومن ثمّ مُنحت السلطة عبر سببتها لعقود التسليم من القرن السابع الميلاديّ وعلى صوره هذا يجب النظر جيداً إلى رواية ديونيسيوس.

(النسخة العربية) "حياة بنيامين في تاريخ البطارقة" استندت إلى ساققتها (القبطية) الحيافا، وعلى الأرجح أنّها كتبت في أوائل القرن الثامن، أو ربما في أواخر القرن السابع. انظر أبصاكر، فان جيكن، "هرقل والقدسي"، في إصدارات غ ج ريبك ب ه. ميثلت، عهد هرقل (٦١٠-٦٤١) لأرملة والمواجهة (دراسات جيروسيين في التعبير الثقافي ٢)، لومين، ٢٠٠٢، ص ٢٢٧-٤٠. لاحظ أنّه بعد وفاة بنيامين في "حياة أمانثون" و "حياة يوحنا الثالث" في تاريخ البطارقة، طبعه وترجمه ب. ايفينس، Patrologia Orientalis، ١٩١٠، ص ١-١٢، يذكر المؤلف أنّ الخلفيدونيين كانوا القوة المسيحية الأكثر نفوذاً في مصر الإسلامية، وأنّ التسلسل الهرمي القبطي حقق نفوذاً مماثلاً فقط تحت حكم عبد العزيز (بعد ٦٨٥)، وليس كرواية ديونيسيوس تحت قيادة بنيامين (٦٦١ م).

^(١) من الامامية انظر على سبيل المثال: م. كوهين، "ماذا كان ميثاق عمر؟ دراسة تاريخية بحثية"، دراسات القدس في العربية والإسلام ٢٣، ١٩٩٩، ص ١٠٠-٥٧.

وعلى الرعم من أن صورة الفتح في عرض ديونيسيوس تبدو واضحة، لكن لا يزال هناك بعض من المشكلات، وكما ذكرت في وقت سابق، كان ديونيسيوس أحد المصادر الرئيسة لميخائيل والمؤرخ المجهول لـ ١٢٣٤، ولكن كان هناك آخرون: فميخائيل يشير صراحة إلى يعقوب من الرها، ويوحنا من الأتاب وأغناطيوس من ملتين (ملاطية).^(١) وقد كانت هذه المصادر متاحة بشكل شبه مؤكد للمؤرخ المجهول أيضاً، وهكذا فليس من لضرورة أن تكون كل رواية مشتركة بين ميخائيل والمؤرخ المجهول قد أتت من ديونيسيوس.

فعل سبيل المثال، رواية دبح الزاهدين المعادين للحلفيدونية، والزهبن على جبل قرب مارديس،^(٢) لا تتلاءم مع الصورة العامة لرواية ديونيسيوس التي فيها أن العرب البلاء والشرقاء، يذلون قصارى جهدهم كي لا يسيئوا لتكديس المحليين؛ في الواقع هذه الرواية بالتحديد معروفة من مصدر وقائع شبيه آخر من القرن السابع.^(٣) حتى الرواية الثانية عن الفتح هي أكثر جدلاً وفقاً لكل من وقائع عام ١٢٣٤م وميخائيل الكبير، ويُفترض أنها تستند على ديونيسيوس، ذلك أن نجاح عميد في تحويل أبناء القسائل إلى الإسلام يقوم على نجاحه المكرور كماتر على فلسطين؛ ويوصف الفتح على أنه نكثيف للغارات التي ملغت فروتها في حيازة العرب للأرض؛ والله، الذي كان خروجه

(١) MSX ٢٠، (IV, ١١٣٧ / ٣٥٧) (IV, ١١١١ / ١١٩٠)، بالمر، القرن

(٢) ١٢٣٤، ص ١٩٢/٢٤٥ المخطوطة الحادية عشرة، (IV, ١١١١ / ١١٩٠)، بالمر، القرن

السابع، ص ١٤٠، II Chronica، ص ١١٤/١٤٨ بالمر القرن السابع ١٩
(٣) بروكس، II Chronica، ص ١١٤/١٤٨ بالمر القرن السابع ١٩

حقائبنا على خطايانا، أشار إلينا بالتأييد حين شمعنت هذه الامبراطورية العربية بالسلطة.^(١)

لكن هذا لا يتناسب الآن مع الصورة العامة لرواية ديونيسيوس على الإطلاق، ولكن لا تبدو الرواية أيضاً مأخوذة من واقعة، ويوضح هذا المثال والذي قبله الحاجة إلى بعض من الحذر عند الرجوع إلى كل النصوص الموجودة في كل من وقائع عام ١٢٣٤ وميخائيل الكبير وصولاً لديونيسيوس. لم تنح قبل كروموغرافي ميخائيل الكبير، أية رواية كاملة مكتوبة من قبل كاتب سرياني أرثوذكسي مع استثناء وقائع روقين.^(٢) وبما أن ميخائيل اضطر إلى الاعتماد على مصادره لتقديم رأيه في الفتح، فيجب فحص وجهة نظره الخاصة من خلال التعبيرات الصغيرة والتعديلات التي قام بها في النص من مصادره، ويمكن القيام بذلك بافتراض أن التعديلات بين كروموغرافي ميخائيل ووقائع عام ١٢٣٤م تُظهر عادةً قراراتٍ واضحة من قِبل ميخائيل، لأنه لا يبدو أن وقائع عام ١٢٣٤م قد عيّرت مصدر موادها. على الأقل في أغلب الأوقات، ذلك لأن ميخائيل استخدم أعمال ديونيسيوس على نطاقٍ واسع، وتبدو وجهة نظره عمالةً لثلاث الخاصة بديونيسيوس^(٣) حتى إنه في كثير من الأحيان لخص رواية ديونيسيوس، مزيلاً بعضاً من العروق الدقيقة الموجودة فيها.

^(١) ١٢٣٤، ص ١١٧٩/٢٢٨ المخطوطة الحادية عشرة (٢)، (١٧، ٤٠٥ / ١١٦ / ٤٠٤)، بالمر، الفرد السابع، ص ١٣٠-١ ترجمة بالمر.

^(٢) ومع ذلك، لا يبدو أن وقائع روقين كان لها أي تأثير على تقاليد التاريخ السريانية. وقال A. هاراك (وقائع روقين، ص ١٢-١٧)، والمخطوطة الناجية هي التوقيع. ولي التاريخ السرياني اللاحق، لا يمكن الكشف عن أية شذوذة أو حتى تأثير لهذه الوقائع.
^(٣) إذا كانت تأكيداتنا حول ديونيسيوس صحيحة.

يوثق الكاتب في رواية ديونيسيوس عن لقاء هرقل مع إشعيا من الرهب
كما حُفِطت ونحن نعرض، في وقائع عام ١٢٣٤م الأسقف ويدعوه .
"الأحق" لمعارضة هرقل مباشرة على الخلقيدونية، إلا أن ميخائيل يقوم بمجرد
تسجيل للحدث، من دون التعليق التقديري، ويبدو أنه بقيامه بهذا فإنه يقف
صمياً بجانب إشعيا، بدلاً من اتحاده موقفاً عملياً (كما فعل ديونيسيوس)، بل
يقف ميخائيل على المسد، ويرى ميخائيل . حتى أكثر من ديونيسيوس . تاريخ
مجتمعه وكأنه معركة ضد الخلقيدونية؛ وأياً كان من يعارض الخلقيدونية، فهو
لا يلقى تويغاً من ميخائيل.^(١)

ومن المثير للاهتمام بما يكفي، أن ميخائيل . عموماً . أكثر عملياً أو
واقعياً من ديونيسيوس مادام العرب هم المعنيين، بحيث هم تقريباً أفضل مما
يمكن تصديقه في إجراء رواية ديونيسيوس (كما هو محفوظ في وقائع عام
١٢٣٤م)، ولا يتم ذكر بعض أكثر مقاطعه إيجابية عن العرب في رواية
ميخائيل

على سبيل المثال فإن تعليقات العروة العرب^(٢) مفقودة، وفي مسيرة
لرومان النهائية إلى اليرموك لا يوجد قرويون متهمون،^(٣) ويشتمل ميخائيل
أيضاً على روايات عن التهب والدمار، حتى عندما تم استهداف المعادين

(١) بطر أيضاً فان جيكل، "صناعة التاريخ"

(٢) انظر أعلام، ص ١٧٨ و ٢٦

(٣) انظر، أعلام، ص ١٧٨-٩ و ٢٩

للحلقيدونيين وأتهم قُتلوا،^(١١) كما إنه لا يمتنع عن استخدام المصطلحات التي لها دلالة سلبية، مثل: بي هاجر^(١٢)

خاتمة:

تطوير هوية المجموعة:

يبدو أن هناك بعضاً من الاتجاهات التي نشأت من هذا الاستقصاء السريع للأراء عن الفتح في تاريخ الأرثوذكسية السورية افاولاً، وقبل كل شيء، فإنه بعد التصور الأتلي لمدة من النهب والقوضى، كان يُنظر إلى الفتح العربي في وقت مُبكر على أنه وصول "حكومة" جديدة تحل محل الحكومة القديمة بسبب فشل جميع المسيحيين؛ لكن الحقيقة هي أن الحرب أصبحت أكثر فأكثر. حرباً بين جيشين لم يشارك فيها المجتمع، مع الإشارة إلى الانفصال النفسي عن "الإمبراطورية المسيحية" بدلاً من التناهي معها وهي التي كانت حتى ذلك الحين. القاعدة، على الرغم من أن إمبراطوراً معباً قد لا يكون أرثوذكسياً في أعين السريان الأرثوذكس يقدم المجتمع على أنه "متفرج" وغالباً ما كان يعاني. ومهما كان الأمر، فلا يبدو أن هناك هوية سريان أرثوذكسية محدّدة في رواية الفتح، وأنها هي هوية مسيحية، عانت من خلال الحرب والنهب! وعلى الرغم من احتفاء "لهوية" الأصلية عن العنصرية في

^(١١) من سبيل المثال المخطوطة الحادية عشرة، ٦ (IV، ٤١٦-٤١٧ / II ٤٢١٤-٤٢١٥): نهب المنطقة بين حلب وأنطاكية والاعتداء على الناس المتجمّعين في دير سمعان العمودي.

^(١٢) المخطوطة الحادية عشرة (٢)، (IV، ٤٤٠٥ / II ٤٠٣٤).

"الإمبراطورية المسيحية" تدريجياً، فإنه لم يتم حتى أواخر القرن التاسع أو
أوئل الثامن تقديم هوية منفصلة بوصفها في الروايات.

يُعدّد يوبسيوس من ثل مهري أول كاتبٍ للأرثوذكسية التورية
(عن الأقل هو لأول الذي يكون نصّه متاحاً لنا ولو جزئياً)، وهو يقدم الفتح
كحدث إيجابي! إنه يقدم العرب في ضوءٍ إيجابيّ جداً ويُعدّ هذا الحدث الآن
كجزءٍ من الصراع مع الخلقيدونيين: "إنه سلوكهم، وخطاياهم، هي السبب
بأحداث الفتح، لم يعد هناك أية رغبة بـ "الإمبراطورية المسيحية"، وإمبراطور
الثانيين لم يعد على الأجنحة! لقد وصل المجتمع إلى تفاهيم مع الوجود في مجتمع
محكمه نخبة من دين آخر. ويبدو الماضي. مع ذلك وقد تم استخدام الحماية
الموقف لمجتمعي الذي عفاه المجتمع في وقتٍ مُعيّن، وتطوّرت هوية
المجموعة الآن ضدّ القوة المهيمنة الجديدة في المجتمع، العرب "الإسلاميين".

وقد قُتل الكتاب اللاحقون مثل ميخائيل الكبير من العناصر المؤيدة
للعرب في التسريد لمريد من حجمها الطبيعي، ومع ذلك، فعلاً ما يرى
ميخائيل الخلقيدونيين على أنهم الخصوم الرئيسيون الذين يهددون وجود وهوية
مجتمعه، وقد وُجد الوصف الأكثر أثراً للعرب في أعمالٍ من مدة الحروب
الصليبية، وقد يُظهر هذا الوصف تضالاً قوة العرب في الشرق الأدنى في ذلك
الوقت.

وتوضح روايات الفتح العربي الانتقال التدريجي من هوية "مسيحية
أعظم" نحو هوية صريانية مسيحية على وجه التحديد، وعلى الرغم من عدم
وضوحه للبيان في روايات الفتح، فإنّ هذا التحول لم يكن متجهاً في المقام
الأول نحو هوية محدّدة عقائدياً، في الوقت الذي كان فيه الخلقيدونيون هم

الذين يحدّدون و"ليس نحن"، ومن المثير للاهتمام بشكل كافٍ، تعرّص العصر المعادي للنسبوريّة في الهوية الجماعيّة لضغطٍ أقدّ كما ميّز أعلاه. وعوضاً عن هذا يؤكد ديونيسيوس من تل محري على اللّغة بوصفها العنصر الحاسم في المجتمع، ويبلغ هذا الاتجاه دروته في رواية مباحثيل التّوريّ. يمكن أن تتشكّل هويّة المجتمع التّريانيّ الأرثوذكسيّ. جزئياً فقط. من حقيقة أن العرب احتلّوا أراضيهم وقرقوهم عن المسيحيّين السّاطقين باليونانيّة، ولم يكن هذا التّمييز اللّغويّ حدّاً بين الطّوائف الدّينيّة، إلى حين وصول العرب! واستُخدمت كلّ من اليونانيّة والتّريانيّة من قِبَل الخلفيدونيّين والمعادين لهم على حدٍّ سواء. تعبّر الإعداد الثّقافيّ لسوريا نتيجةً للفتح العربيّ، وتلاشت اليونانيّة، وكذلك الخلفيدونيّة المسيحيّة في أجراء من سوريا، وما تبقى كان مجتمع الطّبيعة الواحدة السّاطق بالتّريانيّة، الذي ادّعى بعد ذلك أنّه المسيحيّة "التّريانيّة" الوحيدة، وبعد إنشاء هذا التّصوّر عن الهوية، استخدمه بعض مؤرّحيهم لـ "إعادة الرواية" عن وصول العرب، وسلّطوا الصّوء على فصلٍ واضحٍ بين الخلفيدونيّين ومعادي الخلفيدونيّين في أيامهم رجوعاً إلى أوائل القرن السّابع، ومن ثمّ أعادوا صوغ التّاريخ

اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث ومقالة ترجمة الإنجيل الأولي للعربية^(*)

دايفيد كوك

المشكلة والسياق التاريخي

استمرت مشكلة طبيعة الإسلام الأولى وعلاقته بالمسيحية لكونها مشكلة محيرة لمؤرخي الأديان، فبعد فتح المسلمين لجزء كبير من العالم الكلاسيكي خلال القرن الثاني لعام ٦٣٤م، بقي المحتلون أقلية صغيرة، عُمرت في نهاية المطاف بعدد كبير من المهتدين للإيمان الجديد، وتوسعت العديد من المواقف الرئيسة وعقائد الإسلام في هذا السياق وهذا، لا يمكن لأحد الشك في أن موقف المسلمين تجاه المسيح كان بالغ الحساسية وقد كان هذا نظراً لوجود عدد طائغ من المسيحيين في الإمبراطورية، عدد صادم من الذين خدموا المسلمين بمناصب قيادية حساسة، وعلى ما يبدو من دون شك مسيحياتهم، وخلال النصف الثاني من القرن الثامن، وثُلث التاسع، نجد بدايات تدوين واسع لأدب الحديث. روايات غير مناسبة للعصر مسوبة لسنّي محمد. ليس مشكلاً بذلك أساس الشريعة الإسلامية فقط، ولكن أيضاً الحصار التي ستدعى بالحصارة الإسلامية

(*) انوجه بالشكر للمشاركين في ورشة عمل "مواجهة للمسيحية الشرقية مع الإسلام الكبير" هل انتقدتهم هذه الورقة، وخصوصاً سبدي غريث واندرو بالمر وأشكر البرايت أوربان لانقاذها المسوده النهائية

لهذا السبب، فإن من النافع إعادة النظر في مسألة مواد الإنجيل في أدب الحديث مرة أخرى، وبخاصة تلك المتعلقة بيسوع، وذلك للدور المركزي الذي تلعبه في تطور الجدل بين الإسلام والمسيحية، ومن ثم تطور الإسلام نفسه

يبدو واضحاً في فجر احتلال المسلمين لسوريا، أنه لم يكن لدى المسيحيين الناطقين للعربية نص كامل من الكتاب المقدس بلغته، على الرغم من أنه قد يكون هناك اختيارات من الآيات أو حتى من بعض من الكتب.

ويبين البروفسور سيدني غريفيث في بحثه المهم بشأن مسألة الترجمة الأولية للإنجيل إلى العربية استنتاجاً مفاده أن النصوص لم تُترجم حتى وقت مبكر من الحقبة العباسية، وأن الاستشهادات التي يعود تاريخها إلى نصوص سابقة هذه الحقبة تستند على الأفراد، وربما على الترجمة السبعينية، المتعاد صوغها في الغالب، وليس استناداً إلى نص مترجم أكبر.^(١) ومن أجل التوصل إلى هذا الاستنتاج، من بين أجراء أخرى من الأدلة، قام بفحص مختارات الإنجيل الأكثر شهرة من الإسلام الأولى، ترجمة يوحنا ١٥: ٢٣-١٦ التي تنبأ فيها المسيح بمجيئ المعري لتلاميذه. وتظهر هذه الرواية في أقرب سيرة معروفة عن النبي محمد، وهي لابن إسحاق (١٤٥هـ/٧٦٢م) في نسخة ابن هشام (٢١٨هـ/٨٣٣م) ^(٢)

ينم في هذا الاختيار تقديم المعري على أنه محمد نفسه، وبمعنى أوسع على أنه مهمته، ووحى القرآن، وأشار غريفيث إلى حقيقة أن هذا النوع من

^(١) سيدني غريفيث، "الإنجيل باللغة العربية، تحقيق في ظهوره في القرون العباسية الأولى"، Oriens Christianus، ٦٩، ١٩٨٥، ص ١٢٦-٦٧

^(٢) ابن هشام، السيرة النبوية، بيروت، من دون تاريخ، المجلد ١، ص ٢٥١

الترجمة ليس ولا يمكن أن يظهر دقة حرفية لروايات الإنجيل، وذلك بسبب حقيقة واضحة، وهي أن مفهوم المسلمين عن الإنجيل مختلف جذرياً عن مفهوم النصوص المسيحية الأصلية.

واستخدام نصوص إسلامية مثل القرآن ٥٧، ٢٧، الذي يقول تحديداً إن الأنجيل "أعطيت" للمسيح... يتعارض شكلي واضح مع متى ١١، ١١، لوقا ٣١، ويوحنا ٢٥، ٢١ كلها، بحيث يستخدم كلمات مثل "رواية" أو "تقرير" لوصف وطبقاتهم، وهو يشدد على عدم جدوى توقع أن نظر الكتاب المسلمين إلى الأنجيل على أنها سجلات موثقة تتعلق بأعمال المسيح.^(١)

ويؤكد هذا الاستنتاج من خلال الاطلاع على نصوصهم أنفسهم، أي نصوص الإسلام العربية الأولى، ومن النادر نبياً للمعصيات التي تتكلم عن يسوع في قصص الأنبياء، سواء الأدب أو الروايات التاريخية لأعماله أن تحتوي على مواد إما مترجمة من العهد الجديد، أو حتى مقبولة منه باستثناء المؤرخ البعدي.^(٢)

١ في نهاية المطاف شات عبدة التحريم/الذليل ر. ر. R. كاسر M-J. des taErEf Texts de la tradition musulmane concernant le عودين. Über mochristiana, "écritures Islama", ١٩٨٠، ص ١١٠٤-١١٠٤ مولد، Zetschrift der "ahl al-kitab muhammadanische Poienik gegen Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ١٨٧٨، ص ٣٤١-٣٨٧. خاصة ص ٣٤٤-٣٥٣ ن. روت، "تروير ومطلان التوراة موضوع عن امجاد الاسلام المسيحية في اسيا"، تقارير الأكاديمية الأميركية للبحوث اليهودية ١٩٨٧، ص ٢٠٣-١٣٦ وعلاء الدين المنقي بن حاتم اعندي، كبر المعالي بيروت، ١٩٨٧، المجلد الثاني، ص ٣٥٨ (م ٢٢٣٤)

(٢) عن سبيل المثال، أبو رفاع بن ونسة، قصص الأنبياء، طعة ر. ب. غوري، Les legends prophetiques dans l'Islam depuis l'er jusqu'au IIIe siecle de l'Hegire d'après le manuscrit d'أبو رفاع بن وهبة المصري. كتاب بدء الخلق ومصر

هذه اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث، والروايات عادة إما أن تستند على أناجيل ملفقة أو على القصص القرآنية عن يسوع، وفي كثير من الأحيان مع تفاصيل متطورة أكثر من الرواية الموجودة في نص القرآن الأصلي. والاقتباسات المنسوبة إلى يسوع شائعة للغاية في الأدب الإسلامي، وبخاصة في أدب الحديث المنسوب إلى النبي محمد، وأيضاً في الموضوعات التفسيرية والزهدية، وبكل الأحوال، من الواضح أن هذه الاقتباسات بمعظمها لا تقوم على روايات الإنجيل، سواء بالحرفية أو بالصوغ^(١) ولا بد من أن تستند العديد من هذه الاقتباسات على أناجيل ملفقة، وهو موضوع لا يزال يتطلب المعالجة

الأنبياء، عيسى بن مينا، ١٩٧٨، ص ٢٩٨-١٣٤٠ أبو إسحاق أحمد العلبي، حرائر المجالس، القاهرة، من دون تاريخ، ص ٢١٣-٢٧، محمد بن عبد الله الكسائي، قصص الأنبياء، لبنان، ١٩٢٣، ص ١٧٤، ترجمة ويلر تاكستون، Tales of the Prophets، بوسطن، ١٩٧٨، ص ٣٢٦-١٣٦ قطب الدين سعيد بن هبات الله الرازي، قصص الأنبياء، بيروت، ١٩٨٩، ص ٢٦٤-١٨٠ أبو إسحاق إبراهيم بن منصور النيسابوري، قصص الأنبياء، طهران، ١٩٠٢، ص ٣٦٤-١٧٥ أبو الفداء إسماعيل بن كثير، قصص الأنبياء، القاهرة، من دون تاريخ، ص ٥١٨-١٨٢ عبد الرحمن بن محمد العلبي، جبر النيران، الأناضول، ١٩٧٣، للمجلد الأول، ص ١٥٨-٦٩

^١ على سبيل المثال، أبو أحمد وكيع بن الخزاز، كتاب الزهد، المدينة المنورة، ١٩٨٤، المجلد الثالث، ص ٨٠٩ (رقم ١٤٩٨) أبو مسعود الملقب بالمؤيد، كتاب الزهد، دمشق، ١٩٨٦، ص ٢٧٣-٤ (رقم ١٦١) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شبة، كتاب المصنف، NP، من دون تاريخ، المجلدات ١-٢، ص ٣٣٩ (رقم ٥٤٠٩)، ٤٠٠ (رقم ٥٦٤٢)، والثالث عشر، ص ٢٠٣ (رقم ١٦١٠٨)، ٢٠٥ (رقم ١٦١١٣)، ١٣ ٥١٢ (رقم ١٧٠٩٥) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، معاد، بيروت، ١٩٩٦، المجلد الثاني، ص ١٣٤ (رقم ١٠٥٥)، أبو عنيان عمر بن بحر الجاحظ، كتاب البيان والنباهة، بيروت، من دون تاريخ، ص ٤٥٥-٦، ٤٦٩-٧٠، ١٤٧٤ أبو القاسم علي بن الحسن بن هاشم، تاريخ مدينة دمشق، بيروت، ١٩٩٥-٢٠٠١، المجلدات XXVIII، ص ٤٦، XXIX، ص ٢١٧، XXXIII، ص ٣٨٢، LXVIII، ص ٣٩.

فيما يلي العديد من الأمثلة مترجمة (مقدمة) أدناه.

(طوبى لمن تواضع في غير مقصده، وذلل في نفسه من غير مسكنة، وأفق
مألاً جمعة في غير مقصده، وزجّم أهل الدلّ والمنكبة، وحالط أهل البغية
والجحمة، طوبى لمن طاب كسبه، وصلحت سيرته، وكثرت علاقته، وعزل
عن الناس شره، طوبى لمن عمل بعلومه، وأفق الفضل من ماله، وأمسك
أفضل من قوله).^(١)

أسلوب هذا الانتقاء هو من موعظة الجمل، والتي كما سرى كثرة
رواية في الإنجيل شيوعاً، وليس هناك من الواضح إدراج من تأليف المسلمين،
ولكن الاقتباس بشكل واضح كسبي بجدارة.

وتمثل الاستشهادات الأخرى التي هي عن الأرجح من
الإنجيل، "الحكمة" التوحيدية الشائعة ومال الراهد، وهي من الأقوال التي
يمكن العثور عليها في جميع أنحاء الشرق الأدنى.

ومن سبيل المثال، كل هذه الأقوال مثل الذي يرجع في صدقة
(يستردها) "كمثل الكلب، بقيء ثم يعود في فيه فيأكله"^(٢) و"رأيت رجلاً يجر
حفرة، فوقع فيها"^(٣) تظهر في الأمثال (سفر الأمثال ١١: ٢٦، ٢٧: ٢٦)، ولكن

^(١) الطبراني، مسند، المجلد ٢، ص ٥٧ (رقم ٩١٢)

^(٢) تاريخ بن عساكر، المجلد ١، ص ١٤٩، ٤٩، ص ١٣٢٥، مارون أبو حيان
علي بن محمد التوحيد، كتاب البصائر والذخائر، بيروت، ١٩٨٨، المجلد ٧، ص ٢٣٦ (رقم
١٦٩٣) الطبراني، مسند، المجلد ٣، ص ١١٦ (رقم ١٨٩٩) أبو يعلى أحمد بن علي المزيني،
مسند، دمشق، ١٩٨٦، المجلد ٥، ص ١٠٥-٦ (رقم ٢٧١٢)

^(٣) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ٥، ص ٢٥٠، عبد الله بن خزيمة البردعي، طبعة. ريغ خوري،
عبد الله بن خزيمة (٩٧-١٧٤ / ٧١٥-٧٩٠) Juge et grand maître de l'école
egyptienne، فيباد، ١٩٨٦، ص ٢٨٥

من المستحيل أن أقول. ما إذا كانت هذه الاستشهادات هي مباشرة من المصدر
اتّوراتي، أو إذا كانت من مجموعات أخرى من الأقوال والأمثال.
أما الانتفاءات الأخرى فهي بحاجة إلى ترجمة حرفية "فعليّة" أو على
الأقل قراءة دقيقة:

قال عبد الوحيد بن حبيب الدمشقي: قرأت في زبور داود "طوبى لعبد
اطّلع الله من قلبه على الرضا فاستوجب عظيمًا من الجزاء، طوبى لمن لم يسمه
هم الناس، وإذا عرض له عصت فيه معصية، كظم الغيظ بالحلم".^(١)
ومع ذلك، فعل الرّغم من وجود صيغة هنا. تشبه أدبيات الحكمة في
الكتاب المقدس العبري، وإسناد المصدر أقلي، فهذه الترجمة هي إمّا من مصدر
ملفني أو هي اختراع.

مشكلة منزلة يسوع في الإسلام الأوّلي:

قل ماقشة مسألة ترجمة العهد الجديد، دعونا نبحث منزلة يسوع في
الإسلام الأوّلي، فقد كان هذا مهماً بشكل ملحوظ؛ آيات كثيرة في القرآن تؤكد
على مركز كنبي، وكسلف مباشر لمحمّد، ويعدّه رسولاً أصيلاً من الله،
ومخلوقاً فريداً من نوعه في الخطة الإلهية؛ ولّد من عدراء، بينما الصحيح أن
العقائد المسيحية تقول بالطبيعة الإلهية للمسيح (ق ٧٣٥، ١١٦) وصلبه
المسيحي (ق ١٥٧.٤) وهي مهاجمة في القرآن، إلّا أن هذه الحداثيات مصممة
بوضوح لحماية وحدانية الله،

^(١) تاريخ ابن عسّكر، المجلد ٣٧، ص ٢١١.

اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث

يظهر "القرآن" إلى حالة الصّلب لإزالة حدث على أنها مُحَرَّمة في حياة يسوع، ولا يجب تشويه سمعته بأيّ حالٍ من الأحوال.

لا شك في أن جميع العنوانات الممّوحة ليسوع في القرآن محترمة كلها، وعادة ما يُشار إليه باسم "عيسى ابن مريم" و "المسيح" وقد تمّ فحص هذا المورد الأخير من قبل جورج غراف، الباحث في العربية المسيحية، في مقال بعنوان "كيف يجب ترجمة كلمة المسيح؟" ^(١) وهذه إشكالية كبيرة للعناية، بحيث أن الكلمة، وهي مشتقة بوضوح من العبرية (mashiah . ماشيه) تبدو بعيدة عن مضمونها الرّسالي، وقد أصبحت كجزء من اسم يسوع الشّخصي (ثلاث مرّات فقط، ومع ذلك، هي تُستخدم لوحدها للإشارة إلى يسوع) ومن الواضح أنها تأثرت بشدّة باستخدام المسيحي لكلمة (المسيح = Christ) كجزء من اسم يسوع الشّخصي.

ليس هناك شخصيّة أخرى في الإسلام في أيّ وقت مضى مُبعت اسم المسيح، باستثناء النبي محمّد نفسه في روايات عدّة معزولة في الغالب، ^(٢) هي القرآن من ١٧١.٤ نقرأ "المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه" (اطر. أيضاً ٤٥.٣). وفي الآيات التالية يتمّ حتّ المسيحيين على عدم الاعتقاد في ألوهية يسوع؛ ومع ذلك، فإنّ الوصف أعلاه لا يضعه في فئة يتفرّد فيها بنفسه، مستخدماً تعبير "الكلمة" والتي يبدو أنها مساوية لـ

^(١) ع. غراف، "Zu übersetzen al-Masīḥ Wie ist den Wort." Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ١٠٤، ١٩٥٤، ص ١١٩-٢٣

^(٢) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي "الزيّاس الأنفة" بيروت، ١٩٨٥، ص ٢٤٤-٥ (١-١) nṣbi-dih annahu wulda ka-annahu mamsāḥ

لوغوس (رمز) يوحنا ١.١١. على الرغم من أن الآية تقول: "إن يسوع هو فقط" رسول الله، والأوصاف التي تعقب هذه الجملة المحدودة هي فريدة من نوعها في القرآن، ومماثلة جداً لتلك الممنوحة ليسوع في المسيحية ومن الحدير بالذكر أن عدداً هائلاً من النقوش العربية التي وجدت في صحراء سوريا وفلسطين، والتي يعود تاريخها إلى القرنين الأولين للإسلام، تذكر يسوع^(١) وكثيراً ما تكون دعاء رجاء للصّفيح عن الخطايا، ويبدو أنها نسب السّطة ليسوع. هذه النقوش والروايات الرّأوية من هذه المدة تشير إلى أن المجتمع الإسلامي الأوّل في سوريا عاش مع إدراك طاعٍ لقرب يوم القيامة، وليس من المستغرب أن نجد هذا في كتب السّوءات الرّأوية الإسلاميّة الأولى، والتي تأتي من سوريا، ونصف دور يسوع في نهاية العالم بقدير كبير من التفصيل. ومن المرجح أنه كان الأنموذج الأوّل للشخصية المسيحية في الإسلام، وهو الدور الذي يتم الاحتفاظ به في بعض من الروايات الطّالّة،^(٢) على الرغم من أنه وقت كتابتها عُرّفت هذه الشخصية على أنها المهدي، وهذا ليس مهماً في هذا البحث.

^(١) ويرت هو بلاتن، "المحتوى والسّاق للنقوش العربيّة الأولى، الدّراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ٢١، ١٩٩٧، ص ٧٧-١٠٢ يوحنا يفيو، "نحو مرحلة ما قبل تاريخ الإسلام، الدّراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ١٧، ١٩٩٤، ص ١٠٨-٤٤١ ويوحنا يفيو، راميرو كوهين وداليا هيدمان، النقوش الصّخرية القديمة من النّقب، بئر السّبع، ١٩٩٣، ص ٢٠، ٣٢، ٣٦، ٤٣، ٤٧، ٥٠

^(٢) انظر دواستي في دواي المسلم، برنتون، ٢٠٠٢، الفصل ٣

الحقيقة الأهم من ذلك بكثير هي أن الاستشهادات القرآنية المحفوظة في قبة الصخرة في القدس . أولى نُصُب المسلمين الناجية، ومؤرخة في عام ٦٩١/٧٢. هي إما معنية بعترلة يسوع، أو هي مهاترات ضد الثالوث.^(١) يدل كل هذا التقليد الأدبي على أن تعريف سرلة يسوع في أوائل الإسلام كان ذا أهمية، سواء من وجهة نظر المؤمنين المشهورين، كما يتضح من نقوش لصحراء، أو من وجهة نظر الحكومة الأموية، كما ميّن في الآثار الرسمية مثل قبة الصخرة.

يسوع في الأدب الإسلامي الأولي

وكما أشرت أعلاه، هناك العديد من الاستشهادات، وهي إما مسوبة بشكل مباشر إلى يسوع، أو قصص تصف أعماله المنتشرة في جميع أنحاء الأدب الإسلامي، وقد تم جمع قدر كبير من هذه المواد معاً عن طريق "طريف الخالدي" في كتابه المدروس جيداً، "يسوع المسلم" لقد جمع ٣٠٣ من النورولوجيا^(٢) "أقوال منسوبة للمسيح من غير الإنجيل" وحاول تأريخها، مقدماً مواد من النصف الثاني للقرن الثامن إلى القرون الثاني والثامن عشر. ويمكن في هذا العلم الإسلامي تحديد أربعة أنواع أساسية من يسوع، وهذه تختلف بشكل كبير عن التصنيفات التي قدمها الخالدي، وهي:

^(١) ترجمات في ر.غ. هولاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون. دراسة وتقييم للكتابات المسيحية واليهودية والزرادشتية على الإسلام الأولي، برستون يوحنا بريسي، ١٩٩٧، ص ٦٩٦-٩٠٠.
^(٢) سيتم العثور على غيرها أيضاً، انظر "بلاغات الإسلام في سورية خلال الحقبة الأموية" أطروحة دكتوراه غير منشورة، جامعة شيكاغو، ٢٠٠٢، الفصل ٣.

١. يسوع الذي يستند على تعاليم العهد الجديد والذي سيكون موضوع بقية هذه الورقة.

٢. يسوع المعادي لليهود، ويسوع هذا متخصّص في فضح النصوص والمجرمين الصغار، وخاصة الكذّبة، الذين يتمّ تحديد لهم دائماً كيهود.

٣. يسوع الزاهد، الذي يستند بوضوح على رواية رهبانية. وأقوال هذا النموذج من يسوع من أحد العناصر الأساسية من أدب زهد المسلمين الأولي، وهي مهمّة في الموضوعات الصوفيّة اللاحقة أيضاً.

٤. يسوع المسلم، الذي وظيفته الوحيدة هي الجدل ضدّ المسيحيّين والتّشوّ بقدم محمّد (على سبيل المثال، ص ٦٦١). يسوع هذا، هو كما ورد في القرآن، وتطوّر في وقت لاحق في الجدل المضادّ للمسيحيّين، كان لديه رسالة أعطيت له من قبل الله، وحُرّفت لاحقاً إمّا من قِبَل اليهود (عادة تتم الإشارة إلى بولس)^(١) أو من قِبَل الرومان^(٢) وهذا الانحراف عن التعاليم الأصليّة ليسوع، شكّل بدايات المسيحية كما هي معروفة في التاريخ، الرسالة البكر التي أرسلها يسوع كانت تشير إلى عجيء محمّد.

ونظراً للفارق بين تصوّر المسلمين والمسيحيّين لوظيفة وطبيعة الرّفات الأدبيّة ليسوع، ما هي فرص العثور على ترجمة المسلمين للأناجيل، سواءً بشكل جزئي أو كلي؟

^(١) ملحوظة: كان كويمبيليد، "الصورة الإسلاميّة من بولس وإنجيل برنابا"، الدراسات المقدّسة في العربيّة والإسلام ٢٠، ١٩٩٦، ص ٢٠٠-٢٩.

^(٢) ص ٢٠٠، "رواية عيد الجبل عن كنيّة تروير من المسيح بسبب اهتمام الأعراف الترمذية"، مجلة الدراسات اللاهوتيّة، السلسلة الجديدة ١٩، ١٩٦٨، ص ١٢٨-٨٥.

واعتقد أنها جيدة جداً، هناك في الواقع مساحة واسعة من الفواسم المشتركة، فاسلمون يرون الإنجيل على أنه كتابٌ منزلٌ من الله إلى يسوع، بينما يرى المسيحيون الأماجيل كسجلٍ لأعمال المسيح على الأرض، وبحال التشاك يتضمن الخطابات والأمثال المقدمة من يسوع، وبطبيعة الحال فإنّ وظيفتها ستدور محتلة من قبل المسيحيين والمسلمين؛ ولكن كلا الفريقين سيشهد أن هذه الخطابات تحتوي على الأقل قدراً من السلطة الروحية، وهي جديرةٌ بالاحفظ عليها.

ومن الحائز توقع أن هذه الخطابات وترجمتها المحتملة ستكون محط اهتمام لمسلمين، وهناك عند كثير من الاستشهادات المنسوبة إلى يسوع، وبعضها يستند إلى العهد الجديد أو ترجمة مباشرة منه، ونتم لحظ العديد منها بالعمل من قبل الخلدني وآخرين ممن عملوا على أدب الحديث، أو أولئك الذين قد قرؤوا أدب الزهد الآزني،^(١) والتخشف في وقت مُتكير، ومع ذلك، لم يستخدم الخلدني المصدر السورّي الأهم، وهو المجلدات الشهابين لتاريخ مدينة دمشق لابس عكرك، كما إنه لم يفرّق بين تلك الأقوال التي كانت في

1. محمد خير، "Litteratur der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft", ٢١، ١٨٧٧، ص ١٧-٢٦٥، "Influences chrétiennes dans la Revue de l'Histoire des Religions", ١٨، ١٨٨٨، ص ١٨٠-١٩٩، "دراسات السلام، ترجمه جي باربر و ص ٢ سير، مدن، ١٩٧١، المجلد الثاني، ص ٣٤٦-١٦٢، "فرقة، ١٩٠٢، ص ٢٩٠-١٧، "دي عويج، "قياسات من نكتات المفسر في القرآن والحديث"، في الدراسات الثمانية في ذكرى المفسر الدكتور الكسندر - كوهوت، إصدار GA كوهوت، برلين، ١٨٩٧، ص ١٧٩، ٨٥ "نور أندريه"، في حديقه الأس، ترجمة بريجيتا شارب، أليان، ١٩٨٧، ص ٢٦، وم ٥٩، كيك أناميا، "اقتباسات انجيلية في أدب الدين الإسلامي" مطبوع من العقيدة والتبليغ، شوهار ١٩٩٨، ص ٨٤-١٠٣

الواقع ترجمة أو شبه ترجمة لآيات من العهد الجديد، وتلك الأقوال التي نشأت من مصادر أخرى، وهناك عدد كبير من الاستشهادات الحرفية أو شبه الحرفية من الإنجيل، أغلبها من إنجيل متى، وهذا يطرح السؤال الذي يتجناه الخالدي في يسوع المسلم: هل كان ممكناً أن يكون هناك ترجمة إسلامية مكبرة لواحد أو جزء من الأناجيل؟

بما أنه لم يركز بطريقة محدّدة على مواد الكتاب المقدس، فهذا سيكون محور تركيزي، لقد جمعتُ تسعاً وخمسين انتقاءً من العهد الجديد، أو صوغاً مُعدداً معروفاً من الآيات، أو مجموعة من الآيات (يتم سرد هذه في الملحق الأول أدناه) من المجموعة الأخيرة، ثلاثة وأربعون من الاستشهادات هي على الأرجح من متى (أو مشاهدة أيضاً في الأناجيل الأخرى)، في حين أن خمسة عشر هم من الأناجيل الأخرى، أو غيرها من الكتب في العهد الجديد. بعض من هذه الاستشهادات مردوجة، مثل: قال الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر^(١). وهذه الآية تظهر في كورنثوس الأولى ٩٢، والتي هي في حد ذاتها اقتباس من إشعيا ٤٦٤، ١٧.٦٥، ومن المستحيل القول من أين بالضبط ينشأ الاقتباس في السياق الإسلامي.

الأكثر إثارة للاهتمام هي تلك الصلوات المذكورة التي تستند على مواد من انكتاب المقدس، وأحد الأشياء الأكثر شيوعاً، هو استخدام مزيج من الحُمل المعروفة لدى كل من اليهود والمسيحيين.

١. عنام بن مية، صحيفة، عمان، ١٩٨٧، ص ٣٦ (رقم ٣٠)، الطبراني، مستدرك، المجلد ١، ص ٩٣ (رقم ١٣٥)، تاريخ ابن عسكرو، المجلد ١، ص ٣٥، L.II، ص ١٦١.

أَقُولُ اللَّهُمَّ تَاعِدْ نَبِيَّ وَتَيْتَ خَطَايَايَ كَمَا تَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ
وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ تُقَيِّمِ مِنْ خَطَايَايَ كَالثَّوْبِ الْأَبْيَضِ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ
اغْسِلْنِي مِنَ خَطَايَايَ بِالثَّلَجِ وَالْمَاءِ وَالْبَرْدِ.^(١)

يتضمن هذا الاختيار المرامير ٧٥١ و ١٢.١٠٣، ولكنه لا يُنسب إلى
داود، وكثيراً ما يظهر هذا الاقتباس في صلاة الحدود الخارجين إلى الجنة
البريطة، وكان يُطرح به شكل واضح كنوع من "النفوس الأخيرة"، وهناك
اقتباس شائع آخر هو إشعيا ١١-٦، وهو أحد الصور الأكثر شعبية في
العصر المسيحي (المسيحاني) الذي يظهر شكل مكرور في الأدب الراوي
ويرفع الشحنة والتباغض، ويضع حماة كل دابة، حتى يُدخل الوليد يده
في الحش فلا يضره، وتلقى الوليدة الأسد فلا يضرها، ويكون في الإبل كآته
كلبها، والذئب في الغنم كآته كلبها.^(٢)

هذا الاختيار فيه الكثير من المتغيرات، لذا لن يكون من المحكم إعادة
نظرها فيها جميعاً، بعضها أكثر حرقية من غيرها، ويذكر بعض أسماء
الوحوش المتافرة التي انضمت معاً للاحتفال بالسلام العالمي، بأسماء مألوقة
أكثر للمستمعين.

دعونا الآن ننقل إلى الاستشهادات من الأماجيل، مع التركيز في مقام
الأول على تلك التي من متي فهناك عدد من الاستشهادات التي هي أيضاً
قصص عن يسوع، وقد يبدو هذا متعارضاً مع الاستنتاجات التي تم التوصل
إليها أعلاه لأن الإمكانية الوحيدة لترجمة أصدية نكس في الأقول المعية

^(١) أبو لقاسم عبد الملك بن محمد بن شران، أمالي، الزياح، ١٩٩٧، ص. ٢٤٩ (رقم ٥٧٣).
^(٢) أبو هبة الله نعيم بن حماد المروزي، مس. بروك، ١٩٩٣، ص. ٣٤٦، ١٣٥٩، ص. ١٧٣
شبه، المجلد ١٥، ص. ١٥٩ (رقم ١٩٣٧٢) تاريخ ابن عساكر، المجلد ٣٤، ص. ١٧٣

ليسوع عليه، ومع ذلك، يجد المرء بعد دراستها، أن آياتاً من الاستشهادات ذات طبيعة يوعرافية كلياً؛ وتركز جميعها على التعاليم التي تعطي معنى للاقتباس. والعديد من الاستشهادات هي حرفية تماماً، وتكون عادة من الموعظة على الجبل:

مَكْتُوبٌ فِي الْإِنْجِيلِ. طُوبَى لِلْمُتَرَجِّحِينَ، فِي أَوْلَيْكَ الْمُرْحُومُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، طُوبَى لِلْمُتَوَاضِعِينَ، فِي أَوْلَيْكَ الْمَرْفُوعُونَ لِكَبِيرِ الْمَلِكِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، طُوبَى لِلْمُطَهَّرَةِ^(١) (متى ٧، ٣، ٨).

وعلى الرغم من أن الاقتباس يتوقف بشكل معاجي بسبب وجود ثغرة في النص في هذه المرحلة، وترتيب التطويبات التي تختلف عن التي في متى... لكن من الواضح أنها المائة نفسها، وربما بعد أن مرت في ترجمات حديثة. كذلك يمكن إعادة بناء غالبية موعظة الجبل:

قال عيسى ابن مريم للحواريين: لا تأخذوا ممن تعلمون من الأجر إلا مثل الذي أعطيتهموني، ويا ملح الأرض لا تفسدوا، فإن كل شيء إذا فسد فإنها يُداوى بالملح، وإن الملح إذا فسد فليس له دواء.^(٢) (متى ١٣، ٥)

ويلاحظ أن الجملة المبدئية ليست من الموعظة على الجبل، لكن اللاحق "ملح الأرض" واضح أنه من الإنجيل؛ ويعد، تُنسب اقتباسات

^(١) أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، كتاب الزهد، حلوان، ١٩٩٣، ص ٣٢ (رقم ١٢) يلحظ المحرر أن النص غير قابل للقراءة في النسخة التالية لهذا؛ ويقارن أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، ١٩٨٥، المجلد ٤، ص ١٥٥٢ قتي القتي أحمد بن علي المغربي، معنى الكبير، بيروت، ١٩٨٧، المجلد ٢، ص ٦٤٨.

^(٢) عبد الله بن المبارك، كتاب الزهد، بيروت، ١٩٧١، ص ٩٦ (رقم ٢٨٣) تاريخ ابن حساكر، المجلد ٤٧، ص ١٤٦٠ ومصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٧ (رقم ١٦٠٨٨)

أخرى إلى النبي محمد، حتى عندما تكون ترجمة مباشرة بوضوح لتعاليم يسوع.

قال النبي محمد: من كانت عنده مظلمة لأخيه من مالٍ أو عرضٍ، فليأتها، فليحلّله من قبل أن يؤخذ منه، وليس ثم دينارٌ ولا درهمٌ، فإن كانت له حساتٌ أخذ من حسناته لصاحبه، وإلا أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه.^(١) (متى ٢٣: ٦-٦)

ولا يوجد شيء في هذا الاقتباس ضدّ تعاليم الإسلام، ولكن من الواضح أنّه قد تمت تقيّته قليلاً قبل نسبته إلى النبي.

وفي ترجمة أكثر حرفيّة والتي ستفحصها أدناه، عنصر التصحية إلى الله يجري في سياقٍ يتطلّب ضميراً حياً لم يتمّ قمعه! فالتعاليم التي ترتبط مع أسلوب حياة التقشف تؤخذ حرفياً من الموعظة على الجبل:

قال النبي محمد: "من كان له قميصان، فليُكس أحدهما، أو ليتصدق بأحدهما"^(٢) (متى ٤٠: ٥)

وقال عيسى ابن مريم: "ليس الإحسان أن تُحسن إلى من أحسن إليك، إنّما تلك مكافأة بالمعروف، ولكنّ الإحسان أن تُحسن إلى من أساء إليك"^(٣) (متى ٦-٥٤٣)

^(١) (طبرستان، مسد، المجلد ٢، ص. ٢٧٣ (رقم ١٣٢٦)

^(٢) ابن المبارك، الزهد، ص. ٢٥٩ (رقم ٧٥٠) من ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، بيروت، ١٩٦٦، ص. ١٩٧ من الواضح أن المسلمين كانوا على دراية بمحوه "أعطه الخلد الآخر" (متى ٥: ٣٩)

^(٣) تاريخ ابن عسّكر، المجلد ٤٧، ص. ٤٣٦، ١٤٥٠ وقارن أبو محمد عبد الله ابن قتيبة، عيون الأخبار، بيروت، ١٩٩٨، المجلد ٤، ص. ٨٤ "قال المسيح لا يري فرجك ما عضضت بصرك" وأبو بكر أحمد اليعقوبي، كتاب الزهد، بيروت، ١٩٨٧، ص. ١٣٨ (رقم ٢٦٣).

إنَّ آيَاتَ من هذه الأقوال ليست الأصلية من الأناجيل بكل الأحوال،
ويمكن جداً أن تكون جزءاً من مجموعة أكبر من أقوال الزاهدين.
وفي الاطلاع على الصوم والصلاة نجد ما يلي:

قال عيسى ابن مريم: إذا كان يوم صوم أحدكم فليدع رأسه ولحيته،
ويعمسح شفتيه، لتلا يرى الناس أنه صائم، وإذا أعطى يمينه فليخف عن شماله،
وإذا صلى فليرخ ستر بابه، فإن الله يقسم السماء كما يقسم الرزق. ^(١) (متى ٨-١٦، ١٨)

ليس من الواضح ما إذا كانت هذه الأقوال، على الرغم من شيوع
اقتباسها في كتب الزهد الإسلامية، تتوافق مع القيم الروحية الإسلامية؛ فكل
من الصوم والصلاة هما أنشطة عامة في الإسلام، ومن الصعوبة أن نرى لماذا
دخل هذا الزوج من الأقوال في الإسلام إذا لم يكن هناك بعض من الترجمة
الموثوقة المتاحة.

وفي هذه الفئة من الأقوال، لا يوجد نقص في الأقوال المرورة الشبيهة
بمرعطة الحمل، والتي لا تراها في بعض الأيام الحالية. "قال عيسى لأصحابه:
بحق أقول لكم إنه من طلب المردوس فحيز الشعر له، والنوم في المراحل مع
الكلاب" ^(٢) العديد من المقولات الإصافية يقدمها الخالدي، إلا أن أغلب
المصوغات معروفة جيداً للمصادر المسيحية، ويمكن أن تكون انتقيت لمعطياً

^١ ابن المبارك، الزهد، ص ٢٢٣ (رقم ١٦٣٣) قارن ص ١٠١ (رقم ٣٠١)، أبو بكر عبد الله بن
محمد بن أبي التيا، الزهد، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٤ (رقم ٣١)، الاختصاص الذي هو من يسوع إلا
أنه اقتبس أقل مباشرة، وابن المبارك، الزهد، ص ٢٠٠ (رقم ٥٧٢)، وهو من محمد ويتعلق
بالضحية؛ تاريخ ابن عسكرا، المجلد ٢٧، ص ١٤٥٦ ركي الذين عبد العظيم ابن عبد القاي
المدهبري، الترغيب والترهيب، بيروت، الثاني، المجلد ٢، ص ٢٥٤ (رقم ٥)
^(٢) تاريخ ابن عسكرا، المجلد ٤٧، ص ٤٤٣

بسهولة من قِبَل المسلمين الأوائل، الذين نسبوها في الكثير من الأحيان إلى رجال دينهم الأوائل:

قال عبدالله بن مسعود: أَيْتُكُمْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَجْعَلَ فِي السَّمَاءِ كَرْهَ مَيْعَعٍ، حَيْثُ لَا تَأْكُلُهُ السُّوسُ وَلَا تَنَالُهُ السَّرَقَةُ، فَإِنْ قَلَبَ كُلَّ أَمْرٍ ثُمَّ كُنْهَ ^(١) (متى ١٩٦-٢١)

سُجِدَ فِي مَجْمُوعَةِ فَصَصِ الْأَدَبِ الْعِرَاقِيِّ "الطُّوْخِي" مِنْ ثَلَاثِ الْقُرُونِ الْتَّاسِعِ، صَلَاةً مِمَّا ثَلَا لَصَلَاةِ الرَّبِّ (متى ١٣-٩٦) مَقْنَبَةً مِنْ كِتَابِ مَعْقُودٍ، لِأَنَّ هُوَ "الْأَدَابُ الْحَمِيدَةُ وَالْأَخْلَاقُ النَّفِيسَةُ" لِلْمُؤَرِّخِ الْمُسْلِمِ الْمَعْرُوفِ جَدًّا أَبُو جَعْفَرٍ الطُّبْرِي، الَّذِي يَقُولُ: إِنَّ حَبِيبَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحَمْرِيَّ اعْتَادَ حِينَ يَعْانِي مِنَ الْبَلَوَى الْقَوْلَ التَّالِيَّ:

رَبَّنَا الَّذِي فِي أَسْمَاءِ عَرْشِهِ، رَبَّنَا الَّذِي فِي السَّمَاءِ تَقَدَّسَ اسْمُهُ، أَمْرُكَ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، وَكَيْفَا رَحِمْتَكَ فِي السَّمَاءِ، فَاجْعَلْهَا فِي الْأَرْضِ، اعْمُرْ لَنَا دُيُوتَ وَحُطَّيَانَا، إِنَّكَ أَنْتَ الْعَمُورُ الرَّحِيمُ، اَللَّهُمَّ أَرِنَا رَحْمَةً مِنْ رَحِمَتِكَ، وَشَمَاءً مِنْ شَمَائِكَ، عَلَى مَا بَعَلَانِي مِنْ وَجَعٍ. ^(٢)

الإشارة إلى الله بالعقار والرحيم. وهو مذكورة بقوة في التعابير القرآنية. تكشف أَنَّ هَذِهِ التَّرْجُمَةَ هِيَ إِسْلَامِيَّةٌ، وَمَوَادُّ الْإِنْجِيلِ الْمَوْحُودَةِ فِي أَدَبِ الْحَدِيثِ هِيَ انْتِفَائِيَّةٌ.

^(١) ابن المبارك، الزهد، ص ٢٢٣ (رقم ١٦٣٣)؛ قارن ص ١٠٩ (رقم ٣٠١)، أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي أيوب، الزهد، بيروت، ١٩٩٩، ص ٣٤ (رقم ٣١)، الاقتباس الذي هو من يسوع إلا أنه اقتباس أقل مباشرة؛ وابن المبارك، الزهد، ص ٢٠٠-١ (رقم ٥٧٢)، وهو من محمد بن علي بن أبي حمزة، تاريخ ابن عساكر، المجلد ٤٧، ص ١٤٥٦ ركني الدين عبد العظيم ابن عبد القوي المدهبري، الترهيب والترهيب، بيروت، الثاني، المجلد ٢، ص ٢٥٤ (رقم ٥).

^(٢) أبو علي محمد بن علي الطوسي، المرح بعد الشدة، بيروت، ١٩٧٨، المجلد ١، ص ١٣٠.

ومن الأمثال نجد مثل الزارع، ومثل الخراف والجملاء، في حين أنه من بين الموضوعات البوخرافية نجد قصة إغواء الشيطان في البرية (متى ٥.٤)، ومنى يسوع على بحر الجليل (متى ٢٢.١٤٣٣)، وقصة الشاب الغني الذي سُئل بأن يمنح كل ما يملك من أجل مملكة السماء (متى ١٦.١٩٣٠) والعلمية من الخطابات الجدلية الطويلة ضد الفريسيين، والتعاليم المعطلة للتلاميذ في متى ١١، ومهاجمة يسوع للصبارقة في الهيكل (متى ١٢.٢١.١٦) وانتقادات من خطاب العشاء الأخير (الذي مسجل بشكله الأكمل في يوحنا ١٧.١٣) والآلام في حديقة جثاني. وحتى التطر القاتل: لا يصبح التيك اليوم حتى تُذكرني ثلاث مرّات" (مثال لوقا ٢٢.٣٤) وكلها مجموعة مع هذه الخطابات الأخيرة.

وبكل الأحوال، هناك أيضاً ثغرات واضحة، والعديد من هذه الآيات والأجزاء من إنجيل متى معادة الصّوع، أو مختصرة بطريقة توحى بأنها ليست ترجمة مباشرة، وأن المترجم غير مهتم ولا معني بالتفاصيل الدقيقة للنص، فالقدرة الشفائية ليسوع على سبيل المثال عابئة تماماً عن أي من الاقتباسات، وكذلك التركيب المكثف على مشاهد الصلب والقيامة، التي من المفهوم كلياً أنها أدت إلى رفض المسلمين لهذه الأحداث.

ويجب أن نسأل أيضاً. كيف يمكن أن نعلم تحديداً من أي الأناجيل تم أحد هذه الانتقادات، حيث أن محتوى الأناجيل الأربعة متداخل إلى حد بعيد، وليس من السهل الإجابة عن هذا السؤال، لكن من الواضح أن هناك آيات محددة توجد فقط في أناجيل محددة، لذا من الممكن الوصول إلى بعض من الاستنتاجات بهذا الخصوص. فمثل سبيل المثال، مثل الفريسي والعشار مُشاهد في المصادر الإسلامية، حيث الأول يستعرض العصر الروحي والأخير خاضع

الله ومدرك لفضله المتعدد، موجود فقط في لوقا ١٤-١٥. القاعدة الذهنية
كذلك تظهر فقط في لوقا:

حاء رحل إلى عيسى فقال. يا معلم الخير، علمني شيئاً ينفعني الله به
ولا بصرك ذلك، فقال تدعو الله يتر عليك من الأمر ما لا يجب مع الله لعب
الله، وترحم سي جنسك رحمتك، وما لا تحب أن يؤتى إليك لا تأته إلى غيرك،
وأنت تقي حقاً^(١). (لوقا ٣١.٦)

وكذلك، فإن قصة المرأة الزانية التي أحضرت إلى يسوع للحكم، عندما
كان قوله من كان منكم بلا حطيئة فليرمها بحجر. تظهر فقط في يوحنا ٩-
٤٨ وهذا السياق يبدو متعارضاً مع عقوبة المسلمين برجم الزانية، لاحظ، أن
الكلمة التي تظهر في نسخة المسلمين هي "زانيين"، مما يدل على أن الزاني قد
يكون من الذكور؛ وفي قصة العشاء الأخير، على الرغم من أن النص يبدو
متابهاً لرواية متى، فإن قصة غسل الأقدام تظهر، وهي التي يتم تسجيلها فقط
في يوحنا؛ وهناك أمثلة أخرى عن الترجمات المحرفة من مرقس ولوقا ويوحنا،
ولكن يبدو من ترتيب المواد أن مشأها هو إنجيل متى.

وجزء من السبب في ذلك الترجيح مما لا شك فيه، هو حوارات موهبة
الجليل في متى ٥-٧، وعدد الأمثال التي تبدو شكلها الأكثر اكتمالاً في إنجيل
متى، حيث كان التركيز الرئيس للترجمة.

وبعض من الآيات مقتسبة أو مختلطة مع مواد أخرى:
قال عيسى ابن مريم: لا تكثروا الكلام بغير ذكر الله فتنو قلوبكم، فإن
القلب القاسي بعيد من الله ولكن لا تعلمون، ولا تنظروا في ذنوب العباد كأنكم

^(١) تاريخ ابن هبة - المجلد ٤٧، ص ٤٤٦، ٤٣٥.

أرباب، وانظروا في فنوبكم كأنكم عبيد، فإنما الناس وجلان: مُبْتَلٍ ومَعَانٍ
فَارَحُوا أَهْلَ الْبَلَاءِ، وَاحْمِلُوا اللَّهَ عَلَى الْعَاقِبَةِ. ^(١) (متى ٥-١٧)

ومن الواضح أن هذا الاختيار ذو تشابه موضوعي لأجزاء من الموعظة
على الجبل، حيث أمر أتباع يسوع بالآلا يحكموا على بعضهم بعضاً، في حين أن
الترجمة هي بعيدة كل البعد عن الحرفية، ولا يمكننا أن نسير إلى إصابات
المسلمين، وأعلب الظن أنه اقتباس من تعاليم التثك المسيحية التي وصلت
حرفياً إلى الأدب الإسلامي الأولي.

وكانت بعض من الاقتباسات من متى هامة لرؤية المسلمين الأوائل
لأنفسهم فيما يتعلق بنهاية العالم، فعلى سبيل المثال، هناك إعادة صوغ لمشي
العمال الموجود في متى ١٦-٢٠،

قال رسول الله: "إنما أجلكم في أجل من حلف من الأمم، ما بين صلاة
العصر إلى مغرب الشمس، وإنما مثلكم ومثل اليهود، والنصارى، كرجل
استعمل عبداً، فقال: من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط؟ فعملت
اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط، ثم قال: من يعمل لي من نصف
النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النصارى من نصف النهار
إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى
مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؟ ألا، فأنتم الذين يعملون من صلاة

^١ ابن مبرك، الرهد، ص ٤٤ (رقم ١٣٥) تاريخ ابن عساكر، المجلد ٤٧، ص ٤٤١-٤٤٢ مصنف
ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٣ (رقم ١٦٠٧٧) قارن أبو محمد عبد الله بن وهب
القرشي، كتاب الجامع، الرياض، ١٩٩٦، المجلد ٢، ص ٥٥٢ (رقم ٤٤٧)، أبو الفرج ابن
الجبوري، صخرة الصخرة، بيروت، ٢٠٠١، المجلد ٢، ص ١٧٥-١٦٦ وانظر غولدرير، متى
٧،٥، ومحاكاة بحرة عن القدي في عبد أبيك في الأصمعي، الألفية، بيروت، ١٩٨٧،
المجلد ٢، متى ٧،٥ ص ٣٤٨

العصر إلى مغرب الشمس، على قيراطين قيراطين؟ ألا لكم الأجر مرتين، فعصيت ليهود، والنصارى، فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقلّ عطاءً، قال الله هل سلمتكم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضل أعطيه من شئت".^(١)

فعلى الرّغم من أن هذا الإصدار يستند بوصوح على نسخة العهد الجديد، إلا أن هناك اختلافات رئيسة أقول بسوع الأصلي للمثل هو ذو طبيعة أحرورية، ولكن ليست محدّدة بشكل وثيق بنهاية العالم، وفي النسخة الواردة في متى، يتم سرد خمس مجموعات، وليس ثلاثة كالمذكورة أعلاه، ولا يتم تحديد أيّ منها.

هنا نعمل كلّ مجموعة لمدة محدّدة من الزمن، في حين إنّه في نسخة متى كلّ منهم يتلقّى نوبات عمل تبدأ في أوقات مختلفة على مدار اليوم، وتنتهي مع الأجر في المساء؛ مما يتعارض مع إصدار المسلمين، حيث تبدأ المجموعة الأولى من صباح اليوم، والمجموعات اللاحقة تعمل خلال اليوم، ولكن كلّ واحدة تعمل حتى انتهاء، على الرّغم من أن المجموعة الأخيرة تعمل بشكل أقلّ كما في النصّ أعلاه، مما يؤدي إلى هيجان المجموعات الأخرى.

هذه النسخة الإسلامية عن مكلّ العمال هي هائلة في تعريفها الجريء التي رأى فيها المسلمون الأوائل أنفسهم فيما يتعلق بنهاية العالم، وأيضاً بالذّيانات السابقة، اليهودية والمسيحية. وفقاً لهذا المثل، يتلقّى المسلمون أجراً أكبر، ويعملون بشكل أقلّ، وأيضاً تتلقّى الأديان السابقة الأجر، إلا أنّه أقلّ من أجر المسلمين. ومن الجدير بالّحظ أنّه لا يوجد أمثلة أخرى بهذا الوصوح متاحة

^(١) صحيح البخاري، المنبه المتورّ، ١٩٩١، المجلّد ٤، ص ١٧٤-٥ (رقم ٣٤٥٩) أبو يعنى، مسند، المجلّد ٩، ص ٣٤٣، المجلّد ١٠، ص ٢٠٨-٩؛ أبو الحسن عتيّ السّعدى، حديث عتيّ بن هجر السّعدى، الرياض، ١٩٩٨، ص ١٤٦.

عن اقتباسات مواد تتعلق بالآخرة من العهد الجديد، على الرغم من دور المسيح في نهاية العالم، كما موضح في القرآن والأدب الإسلامي الأحروري. ربّما يمكن لأيات أخرى أن تحمل أثراً لغوياً من التي تُرجمت عنها. مَوتَ بعميسى امرأة، فقالت: طوبى لِحَجَرٍ حَمَلَك، ولثدي أَرْضَعَكَ، قال: لا، بل طوبى لمن قرأ القرآن^(١) ثم اتبع ما فيه.^(٢) (لوقا ٨-١١، ٢٧). في هذه الآية نلاحظ تسرب كلمة "القرآن" بدل التعبير الموجود في النص الأصلي وهو "كلمة الله". وأغلب الظن أن هذا لا يظهر المعنى العربي لكلمة "القرآن"، بل الكلمة السريانية qeryānā التي في الغالب تمت الاستعارة منها. وهكذا يبدو أنه تم تعديل الآية لتصبح صالحة لاستعمال المسلمين، إلا أنها ربّما كانت في الأساس ترجمة يسيرة بكل الأحوال، هناك استخدامات صريحة من القرآن وعلاقتها في تعاليم الإنجيل من مثل:

كان عيسى ابن مريم يقول: لا يطبق عبداً أن يكون له ريتان إن أرضى أحدهما أسخط الآخر، وإن أسخط أحدهما أرضى الآخر، وكذلك لا يطبق عبداً أن يكون خادماً للندنيا ويعمل عمل الآخرة، بحق أقول لكم: لا تهتموا بما

(١) بالتأكيد، لأن كلمة القرآن هنا لا يمكن أن تعني قرآن المسلمين. هي النص الأصلي التعبير هو "كلمة الله"، في السريانية melito d-oloho لروية للربد لنظر أ. جيمري، "المعربات الخارجة من القرآن" بارودا، ١٩٣٨، ص ٢٣٣-٤.
(٢) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٣-٤ (رقم ١٦٠٧٨) تلويح ابن عساکر، المجلد ٤٧، ص ٤٣٤، لكن لاحظ أنه في نسخة أبي عبيد بن سلام "مضائل القرآن" بيروت، ١٩٩١، ص ٢٤، لا يوجد سوى "كتاب الله".

لا تأكلون ولا ما تشربون، فإن الله حرّ وحلّ لم يخلق نفساً أعظم من رزقها، ولا جسداً أعظم من كسوته، فاعتبروا^(١) (متى ٢٤.٦)

هذا الاختيار مشاة جذاً من حيث المصموم للقرآن سورة ٢٩. ٣٩، التي تتحدث أيضاً عن الشخص الذي يتقسم في ولائه الروحي وغير قادر على اتحاد قراره في الاختيار بين سيدين، أحدهما هو هذا العالم، والآخر هو العالم التالي وتنتصر اختيار آخر رسالة روحية مذكورة بالأصل في الإنجيل، ولكن أعيد بها إلى النبي محمد:

قال رجل لرسول الله: طوبى لمن رآك وآمن بك. فقال: طوبى لمن رآني وآمن بي، ثم طوبى، ثم طوبى، ثم طوبى لمن آمن بي ولم يوفني.^(٢) (يوحنا ٢٩.٢٠)

بعد لحظ التصوص من متى، يجب أن نسأل منطقياً عما إذا كانت هذه الأجراء العذرة قد شكّلت أبداً سجلاً أكبراً وهل أنت إلى أدب الحديث كأجراء، ربّما نتيجة لمحادثات أو نقاشات جدلية مع المسيحيين، أو مع تدفق المتحولين للإسلام، أم إنها بقايا لترجمة الإنجيل المفقود؟ على الرغم من أنه من الممكن أن العديد من اقتباسات الإنجيل هذه تمّ إقحامها عبر النقل الشعبي في أدب الحديث، ولم تمرّ عبر مرحلة الأدبية لدينا بعض من الأدلة الأولية على أنه كان هناك في وقت ما مستند أكبر.

^(١) تاريخ ابن عسكرو، المجلد ٤٧، ص ٤٤٥، قارن ص ٤٤١، النسخة الموحدة في القاسم من إبراهيم، سياسة النفس (في مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم، ص ٢٠١١، المجلد ٢، ص ٣٤١-٣٤٢) والقرآن ص ٢٩، ٢٩.
^(٢) أبو يعلى، مسند المجلد ٢، ص ٥٢٠ (رقم ١٣٧٤)، وعفاريه، مسند، ص ١٤٧ (رقم ١٦٠) معالي بن زكريّا، المجلس الصالح، بيروت، ١٩٨٧، المجلد ٣، ص ١١٨٠ وأبو طاهر محمد بن عبد الرحمن للحلص، حرة فيه سبعة مجالس من أمالي أبي طاهر الزباض، ١٩٩٨، ص ٦٩.

جزء محتمل من الإنجيل في ابن عساكر:

لاحظ العديد من الباحثين أهمية "تاريخ مدينة دمشق" الذي نُشر مؤخراً لأبن عساكر (٥٧١هـ / ١١٧٥-٦م) في فهم روايات تاريخ الإنجيل في الحديث الإسلامي،^(١) وهناك قدرٌ كبيرٌ من العمل الذي يجب القيام به بخصوص هذا الأمر، لأن المواد الموجودة في ابن عساكر هي عابثاً ما تكون محتلفة جذرياً عن تلك الموجودة في أدب "قصص الأنبياء" وعادةً ما تكون أقرب إلى روايات الإنجيل لهذا، فمن المشروع النظر في المواد المتعلقة يسوع في هذا النص ومعرفة ما إذا كانت تعتمد على الترجمة.

هناك اثنان من البود في ابن عساكر، ويمكن العثور فيهما على أكثر الاستشهادات من الإنجيل، والبند الذي عن يسوع، الذي يُجَل في عدد كبير جداً من الاقتباسات أعلاه، والبند الخاص بالتلاميذ، يحتوي أجزاء من الوثيقة التي من الممكن جداً أن تكون ترجمة أولية.

في بقية هذا القسم سأحاول تحليل هذه الوثيقة وتأريخها، حيث يبرز العديد من الأشياء في القراءة الأولية للنص، وأما لا أتكلم عن العمل التحريري البائس الذي قُدِّم لنا في النسخة المطبوعة، فهو يتحدث عن نفسه، حتى في شكله المطبوع! فإنه يجب أن يُقرأ كما المخطوطة، ومن الواضح بجلاء أن المحرِّر ليس لديه أدنى فكرة عن نوعية الوثيقة التي كان يعمل عليها.

تبرز في النص بتميز الوثيقة الإحالية حيث أن النص في معظمه مخصص للأحاديث الإسلامية، وهي طويلةٌ بعض الشيء؛ إذ هي عشر

(١) على سبيل المثال، سليمان مراد "سيرة المروءة عشر لبسوع" الإسلام والعلامات المصححة - الإسلامية ٧، ١٩٩٦، ص ٣٩-٤٥.

صفحات في نسخة المطبوعة، بينما بالنسبة للجزء الأكبر، فإن من التدر أن يرى حديثاً أطول من صفحة واحدة ضمن جميع مجلدات ابن عساكر الثمانين! وهذا يمح بعض من الدعم الأولي لفكرة أنها كانت في الأصل وثيقة واحدة وفقاً لتسلسل المرسليين، فهي مأخوذة عن اثنين من العلماء السوربيين الذين عاشوا على حد سواء في النصف الثاني من القرن الثامن، وهي منسوبة إلى شخصية مجهولة "قرأت الكتب المقدسة ونحولت إلى الإسلام" وهي تتخذ نمطاً شكل الخطاب الذي يتحدث به السيد المسيح إلى التلاميذ.

هذه الحقيقة، كما ذكر سابقاً، من شأنها أن تساعد على سهولة دحوها في صندوق الوثائق الإسلامية، وعدم وجود اسم الحلقة الأولى في سلسلة الحواريين لا يمكنها من تأريخ الوثيقة، حتى لو كان علينا قبول سلسلة المرسليين في طاهرها، وهي إشكالية بالنسبة للأدب الإسلامي الأول! ولكن يبدو بلوحة الأولى أن تاريخها يعود من أول النصف الأول إلى منتصف النصف الثاني من القرن الثامن.

وتتنوع محتويات الخطابات، وبالنسبة للجزء الأكبر هي ترجمات يُعاد صوغها في بعض من الأحيان، وأحياناً يُعاد الصوغ بشكل حرّ جداً لأجزاء من كتاب متى؛ ويتداخل مع هذه الترجمات مواد إضافية محرقة من الإنجيل، والكثير من الاستشهادات شبيهة بتلك المذكورة أعلاه في الجزء الأول من هذه الورقة، وهذا يقودنا إلى السؤال ما الذي جاء أولاً الاستقراء أم الوثيقة؟ يشك المرء عادةً، بأن تكون الأولوية للوثيقة، على الرغم من أنه لا يوجد اسم للمترجم، إلا أن الموضوع مقدّم على الأقل بشكل مقبول التماسك في الوثيقة وفيه بعض من المناسبة

ولأسف، ففما يتعلق بالأدب الإسلامي الأولي فإن معظم العلماء أصبحوا على قناعة بأن "الوثائق" الأكثر اكتسالياً هي في الواقع تلك الخاصة بفترة لاحقة، وهي أساساً مجمعة معاً من قطع أصغر. وهو الاستنتاج الذي يحتوي على قدر كبير من الدعم من دراسي الأحاديث التاريخية الصعبة، وبالمقارنة للوثيقة مع الانتقادات المبعثرة المذكورة أعلاه، لا تساعد! لأنه في حين أن أكثرها يعود تاريخه من النصف الثاني من القرن الثامن إلى الجزء الثالث من القرن التاسع. الوقت الذي تُرجم فيه الإنجيل إلى العربية من قِبل المسيحيين فهي لا تشير إلى مصدر واحد حتى المادة الموجودة في سيرة ابن عساكر عن يسوع لا نمتلكنا من تتع المصادر لذلك يجب علينا النظر إلى المحتوى عوضاً عن المرسليين أو الناقلين.

وبما أن جميع المواد الواردة في هذه الورقة هي من مصادر دينية إسلامية، بما فيها الوثيقة الطويلة من ابن عساكر... فيجب علينا أن نسأل عن العلاقة المتبادلة بين هذه المواد، وكذلك علاقتها بالترجمات المسيحية، من منظور لغوي، بعد القراءة في الوثيقة، وهناك بعض من العلامات بشكل أو بآخر عن مصدر الترجمة العربية وهي في معظمها سلسلة، وهناك عدد قليل من الكلمات الأجنبية الواضحة. ولكن الأهم من ذلك، أنه لا يوجد أي تأثير ظاهري على المسلمين أو عن استيراد هذه الوثيقة على الإطلاق، فليسوع يتحدث من دون الإشارة إلى للمسلمين، ولا توجد تنبؤات عن النبي محمد ولا توجد إشارة إلى ممارسة المسلمين اللاحقة، أو حتى استخدام المفردات الإسلامية الانعزاجية.

وبشكل عام، ليست المفردات معدة بما يكفي لتكون قادرة على فصل الحمل من لغة أخرى، ويرجع جزء من هذا إلى حقيقة أن النسخة المطبوعة من

النص تترك سهولة أية كلمة لم يفهمها المحرر، وقد يسيء قراءة العديد من الكلمات الأخرى^١. والمواد التي تمكّنت من تسعها حتى الآن هي من أصل صرياني كما سنسّه والعربية المستخدمة أيضاً تشير إلى التاريخ الأولي للوثيقة؛ وعلى سبيل المثال، هيكل القدس يُشار إليه بـ "المسجد" وهو استخدام قرآني، ولكن بالطبع في العربية اللاحقة أصبحت الكلمة تعني مسجداً محدداً؛ وهذا الاستخدام "للمسجد" شائع أيضاً في شطايها الترجمة الفصالة التي تناولتها في الجزء الأول من هذه الورقة.

على سبيل المثال:

قال الحواريون للمسيح: يا مسيح الله، انظر: إلى مسجد الله ما أحسنه، قال: آمين آمين، بحق أقول لكم، لا يترك الله من هذا المسجد حجراً قائماً على حجر إلا أهلكه بذنوب أهله، إن الله لا يصع بالذهب ولا بالفضة ولا بهذه الأحجار التي تعجبكم شيئاً، إن الأحب إلى الله منها القلوب الصالحة، وبها يعمر الله الأرض، وبها يخرّب الله الأرض إذا كانت على غير ذلك^(١).
(متى ٢-١٢٤)

من الواضح أن هذه الترجمة قد تمت في وقت مبكر؛ وعلى سبيل المثال، عندما يكون العريسيون مستنكرين، يُشار إليهم باسم "علما"، أي المتعلمين، أو "القرّاء"، قرّاء القرآن. وهما كلمتان دوائفاً كبير من المنعة في الإسلام، ولكن من الصعب معرفة ما إذا كانت هذه مقارنة أو ما إذا كان المترجم يستعلم بسهولة اثنتين من الكلمات الوحيدة المتاحة له.

^(١) تاريخ ابن صاكر، المجلد ٢٧، ص ٤٥٤

بالعودة إلى الوثيقة الموجودة في ابن عساكر، يتم ذكر بيانات عنية في النص، يمكن أن تساعد في تحديد الهوية البرتقال، والدولى (عادة ما تُترجم "عباد الشمس" أو "الدفل")، وشجرة التين، كل هذه البيانات من الشائع ترافقها مع سوريا وفلسطين، وهذا ليس بالمفاجئ.

محتويات هذه الوثيقة مثيرة للاهتمام، حيث تبدأ بإعطائنا صورة لبسوع الزاهد المسافر في جميع أنحاء العالم، بلا مأوى ولا أصدقاء، واحفظاً كل من يستمع.

يعطي الله يسوع في هذا القسم توجيهات واضحة حول كيفية التعميم، وكثير منها تذكرنا بالتعليقات المعلقة إلى التلاميذ الاثني عشر في متى. ١٠ وبكل الأحوال، يقوم النص صدها بانتقال مفاجئ جداً لخطاب يسوع المباشر لتلاميذه، ويتم أخذ معظم هذه المواد من الموعظة على الجبل، فنجد إعلام التلاميذ بالآ يلقفوا حول الطعام أو الشراب، ولكن أن يكونوا مثل طيور الحقل، وبعدها اختيار ليس من الإنجيل عن مراحل الخلق الأربعة، والتي ترجع بعد ذلك إلى الخطاب عن عدم الحاجة إلى القلق حول هموم الغد. واتخذ الجدل هذا مظاهر التلويح الخارجية، إلى حد كبير من الموعظة على الجبل، ومن مساجلات أخرى ضد الفريسيين، يتبعها بعدها أمثال مختلفة.

نعود بعد ذلك إلى النصائح، مثل "رؤية القدي في عين أخيك"، ثم تعليقات عن عدم الخلط باسم الله، وإعطاء الحد الآخر، والصلاة من أجل الألعين، وطلب المعفرة للآخرين قبل تقديم التصحية (باستخدام كلمة قريب) حتى أكثر التعليقات جوهرية، مثل قطع أجزاء الجسد التي قد تسببت بالخطيئة يتم إدراجها مع تحديد الساقين والعيين، ويشار إلى عدد من أمثال

أخرى، عادة ما تكون المتعقبة بموضوع البدر والحصاد، والتي تشير بوضوح إلى يوم الحساب، حتى هذه النقطة، وبالنسبة للجزء الأكبر يتوجه يسوع لتلاميذه، ومن ثم يصحح الخطاب موجّهاً إلى "عيد هذا العالم"، ويفقد ارتباطه مع نص الإنجيل.

لا تتفق العديد من الموضوعات المذكورة في هذه الوثيقة مع عقيدة المسلمين كما تطوّرت في وقت لاحقٍ أو على سبيل المثال، ولأنه من الصعب أن نفهم كيف أن مسألة الأيمان باستخدام اسم الله - الذي هو واحد من أهمّ لسمات المشتركة للغة العربية؛ حتى إنّ الملحدين الناحقين باللغة العربية، مطلوب منهم التكلم بهذه الطريقة ويمكن إدراجها من قبل مسلم؛ لذلك يكون السؤال، ما تاريخ وأهمية هذه الترجمة؟ أنا أميل حتى الآن إلى تأريخ هذه الوثيقة في وقت مبكر، ربما في منتصف عشرينيات القرن الثامن، ولربّتها كجزء من الترجمة العربية المحتملة من إنجيل متى؛ ومن المشكوك فيه أن النص يمكن أن يعود إلى حقبة سابقة، لأن مستوى اللغة العربية حالٍ جداً؛ وفي وقت لاحق من هذه المدة كانت لنفع تحت تأثير مفاهيم اللاهوت الإسلامية، والحروقات التي كانت ستحول دون ترجمة مقاطع معينة من إنجيل متى بشكل صحيح.

النتائج:

لا يزال هناك الكثير من العمل الذي يتعين القيام به بشأن مسألة التأثير المسيحي الأولي على الإسلام، ومن الواضح خلال قراءة أدب الحديث أن هناك أعداداً كبيرة من الآيات المترجمة من الإنجيل وأقوال التثنية التي على الأرجح أتخذت لفظياً من الزهيا في منطقة سورية وفلسطين، وفي ضوء الأدلة المذكورة أعلاه، أودّ اقتراح أنه كان هناك ترجمة إسلامية من إنجيل متى

إلى اللغة العربية، أو على الأقل لتلك الأجزاء التي لم تكن معترضة عليها من قِبل المسلمين الأوائل. وأعتقد أن عدداً كبيراً من الاستشهادات يُلدِّ عليها هذا الإنجيل، وقد تمّ تنقيحها لجعل العديد منها مقبولة، أو حتى لربطها بشخصية النبي محمد، وإدراجها في نهاية المطاف إلى ميدان أكبر بكثير من أدب الحديث، مما أدى إلى هذا الاستنتاج.

فما فيها سبق. جرتياً. نفحص بعض أسباب اختيار إنجيل متى، واعتقد أن السبب الأكثر إقناعاً هو حقيقة أن هذا الإنجيل مصمّم ليُظهر وصف بملكة اسماء على الأرض بشكلها الأكثر وضوحاً، والثفاء يرتكر أكثر في مرفس، وفي الاتجاه "التاريخي" في لوقا، وفوق كل هذا في تفسيرات التالوث من يوحنا التي لم ترق للمسلمين الأوائل^(١) بسبب اعتقادهم في النهاية الرشيكة للعالم، ولاحقاً، عندما فشل تمجيد هذا، فإنجيل متى سيكون جذاباً لإقامة دولة إلهية في هذا العالم، فهو يحتوي على أهل نسية من المواد المتعلقة يسوع في شخصه الأول أكثر من جميع إجمالي الأناجيل، والتي تنجم بشكل وثيق مع التصور القرآني لطبيعة الأناجيل الأصلية الممنوحة ليسوع. والعديد من المواعظ ذات نزعة تقشفية أو أخروية؛ وليس من قبيل الصدفة أن أعداداً كبيرة منها قد نجحت في أدب الحديث؛ لأنه ليس من المستغرب أن نجد أن كميات كبيرة من المواد المتعلقة بحدل يسوع ضدّ التحليلات الخارجة عن الدين قد نجحت أيضاً.

^(١) هذا وقد يكون استخدامها على نطاق واسع من قبل المؤرخ البيطوني (٥-٩٠٤)، تاريخ البيطوني، بيروت، ١٩٩٩، ص ٦١-٧٢، الذي يشهد بشكل كبير من كل من الأناجيل

وتسمح هذه التصريحات تمام الانسجام مع هدف كهنوتية يسوع وفقاً للقرآن، فلقد جاء لتقية الإيوان الفاسد، تماماً بالطريقة نفسها التي جاء فيها الوحي لمحتد لتقية فساد الوحي السابق.

بدأ ما العرض الذي يكمن وراء الشروع في ترجمة إسلامية للإنجيل؟ ولماذا قد نجت شطايا منه فقط؟^(١)

يجب أن تبقى الإجابة على هذه الأسئلة طيبة في هذه المرحلة من البحث، ولكن يجب الأحد بعين النظر المكانة العالية التي مُنحت ليسوع خلال القرون الأولى للإسلام، وبعد ذلك، والحاجة الاعتراضية للعشور على الإنجيل الحقيقي ليسوع كما موضح في القرآن، ومنها الأجزاء الموجودة في ابن عساكر، والمذكورة أعلاه... لا تبدو كما واضح هامة أبداً للمجتمع الإسلامي خارج سوريا، وكانت مجهولة أبصاً عندما تُرجم العهد الجديد من قبل المسيحيين إلى اللغة العربية خلال ثلاثيات القرن التاسع^(٢)

وأغلب الظن أنه قد تم اختيار هذه الأجزاء من قبل ابن عساكر فقط، لأنها كانت موجهة نحو التلاميذ سواء كانت هذه الأجزاء جزءاً من ترجمة أو جزءاً أكبر مع مواد أخرى، وهو الشيء الذي قد لا نعرفه أبداً.

بكل الأحوال، عندما نقارن الأجزاء من ابن عساكر وأدب الحديث، فمن السهل أن نرى أن هناك اتساقاً حقيقياً. فالإصدارات المختلفة من نفس الآيات وميزة، وفي معظم الحالات لا تبدو هناك وحدة لتوقع أنها من ترجمة واحدة، وليسوء الخط، فإن هذا ينطبق أيضاً على جزء واحد استشهد به المجادل

(١) كما لا يبدو أن هناك أي علاقة Diatesseron of Tatian. انظر: لويون فون بريشين، Tatian's Diatesseron، هايدلبرغ، ١٩٢٦، ووليام بيترسون، Diatesseron وأرقام سيروس كمصادر لروماتوس المرتبة لوفان، ١٩٨٥.

القاسم من إبراهيم (٢٤٦/٨٦١) ولا تبدو ترجمته الجميلة لمعظم الموعظة على الخجل على علاقة بأي من الأناجيل الأخرى، أو شطابا موعظة الجبل، ولا يبدو أنه استخدمها هو نفسه في كتاباته الخاصة في كتابه "سياسة النفس" وهناك زوج من الاستشهادات بالعهد الجديد وبما أن أحدها هو متى ٢٤:٦، فيمكننا مقارنتها مع ترجمته للآية نفسها، على الرغم من أنه يفترض أن الشخص نفسه كان يقوم بترجمة الآية التي كان عنها إصدارات إضافية في أدب الحديث إلا أن هناك اختلافات كبيرة في ترتيب الكلمات، واختيارها، والتركيز عليها؛ في حين أنه من الأكثر احتمالاً أن القاسم كان يترجم بنفسه من ترجمة عربية سابقة لموعظة الجبل فإنه عهد للمصادقية في الاعتقاد بأن أحد النبلاء "القرشي" كان قد تعلم لغة المسيحية لمجرد دحض المسيحية. فهذا الجهد في الترجمة يبدو قليلاً، ولم يرد إلى النص الأساسي الذي يبدو أنه في يد المسلمين.

هل من الممكن التوقع أن نجد ترجمة إسلامية كاملة للأناجيل؟

أعتقد أنه من المعقول الأمل في العثور على نصوص إضافية وربما محاولة لإعادة البناء.

وتظهر الأجزاء أعلاه عدداً كبيراً من المواد التي سيتم استخلاصها الآن، والظهور غير المتوقع لوثيقة في ابن عساكر يظهر أن هناك وثائق جزئية (عن الأقل) بقيت ماحية. والأهم من ذلك، أنه بسعي إلقاء نظرة مشتملة على استشهادات الإنجيل في الأدب الديني الإسلامي، حتى لو لم نجد وثيقة كاملة، ويمكن هذه الاستشهادات إلى حد كبير أن تساعد في إعادة بناء ما كان يحدث في الماضي.

الملحق الأول

استشهادات من الإنجيل في أدب الحديث:

١. لقي عيسى ابن مريم إبليس فقال أما علمت أنه لا بصيثة إلا ما
قُدر لث؟ فقال. بلى، فقال فارق بذروة هذا الجبل فتردّ منه^(١) فاطر، تعيش أم
لا .. فقال: أما علمت أن الله قال: لا يجزي عبدي، فإني أفعل ما شئت^(٢).
(متى ٧-٤.٥)

٢. اتبعوني وسأجعلكم صيادين للرجال^(٣) (متى ١٩٤، مرقس
٢١.١٠، لوقا ٢٨.٥، يوحنا ٤٣.١)

٣. طوبى لكل عبدٍ تَوَمَّ، يَعْرِفُ النَّاسَ وَلَا يَعْرِفُونَهُ - يَعْرِفُهُ اللَّهُ مِنْهُ
برضوان ويفتح الله له أبواب رحمة^(٤) (متى ٣٥)
٤. قال عيسى ابن مريم. طوبى لمن حزن لسانه، ووسع بهتة، ويكس عن
خطيته. (متى ٤.٥، الشرح)^(٥)

^(١) يشير المؤلف إلى أن هذه العبارة غير صحيحة، ويقترح قراءة *raddika minhu* عوضاً عن *turaddi*.

minhu

^(٢) أبو بكر عبد الرزاق، تفسير، بيروت، ١٩٩٩، المجلد ٢، ص ١٢٣٩، إسحاق بن إبراهيم
مروزي، مسند ابن راهوية، بيروت، ٢٠٠٢، ص ٣٥٢ (م ٦-٨٢٥)؛ وديريح ابن عدي،
المجلد ٤٧، ص ٣٨٥-٨، مع التعمد.

^(٣) المسعودي، مروج، بيروت، ١٩٧٣، المجلد ١، ص ٧١ (ملحوظة يلات)

^(٤) الترجميل، الزهد، ص ٢١٦ (رقم ٥٣).

^(٥) ابن المبارك، الزهد، ص ٤١ (رقم ١٢٤)

٥ مكتوب في الإنجيل: طوبى للمتواضعين فيّ، أولئك المرحومون يوم القيامة، طوبى للمتواضعين فيّ، أولئك المرفوعون على منابر يوم القيامة، طوبى للمطهرة،^(١)... (متى ٧، ٢، ٨، ٥)

٦ قال وهب بن منبه: قرأت في كتاب رجل من الحواريين: إذا مُلك بك طريقُ البلاء فقرَ حيناً، وطبَ نفساً، فقد مُلك بك سبيلُ الأنبياء والصالحين^(٢) (متى ١٢-١١، ٥)

٧ قال عيسى ابن مريم للحواريين: لا تأخذوا ممن تعلّمون من الأجر إلا مثل الذي أعطيتُموني، وما ملح الأرض لا تفسدوا فإن كلّ شيء إذا فسد فإنما يُداوى بالملح، وإن الملح إذا فسد فليس له دواء.^(٣) (متى ١٣، ٥، مرقس ٩، ٥٠، لوقا ١٤-٣٤)

٨ قال المسيح عيسى ابن مريم: من تعلّم، وعلم، وعمل، فذاك يُدعى عظيماً في ملكوت السماء.^(٤) (متى ١٩، ٥)

٩ قال رسول الله: من كانت هذه مظلمة لأخيه من مالٍ أو عِرْضٍ، فليأتها، فليتحلّ له من قبل أن يؤخذ منه، وليس ثمّ دينار ولا درهم، فإن كانت له حسنة أخذ من حسنة لصاحبه، وإلا أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه.^(٥) (متى ٦-٢٣، ٥)

^(١) انظر م ٢٢
^(٢) أبو داود، الزهد، ص ٣٩ (رقم ١١)
^(٣) انظر م ٢٣
^(٤) ابن حنبل، المجلد ٤٧، ص ٤٥٦
^(٥) انظر م ٢١

١٠ قيل لعيسى ابن مريم: الرّنا ما يُبدنه؟ وما يعيده؟ قال: الطّهر، فيقع في القلب ما يُكثر الخطو إلى التّهو، والغنى، فتكثر العملة والخطيئة، ولا تُدم لظنر إلى ما ليس لك. ^(١) (متى ٨-٢٧٥)

١١. قال عيسى ابن مريم. إنّ موسى نهاكم عن الزّنا، وأما أهاكم عنه، وأهاكم أن تخذلوا أنفسكم بالمعصية، فإنّها مثل ذلك كالقّادح في الجذع، إن لا يكون يكره، فإنّه يجره ويضعفه، أو كالذّخاں في البيت، إن لا يكون يحرقه فإنّه يغيّر لونه ويسته. ^(٢) (متى ٨-٢٠٥ الشرح)

١٢ قال رسول الله: من كان له قميصان، فليكن أحدهما، أو لينصّدق بأحدهما. ^(٣) (متى ٤٠.٥)

١٣. قال عيسى ابن مريم: ليس الإحسان أن تحسن إلى من أحسن إليك، إنّما تلك مكافأة بالمعروف، ولكنّ الإحسان أن تحسن إلى من أساء إليك. ^(٤) (متى ٦-٤٣.٥، مرقس ١٢.٣١، لوقا ١٠.٢٧)

١٤. قال الحسن البصري. إنّ كان الرّجل لقد جمع القرآن وما يشعر به جاره، وإن كان الرّجل لقد فقه الفقه الكثير، وما يشعر به النّاس، وإن كان الرّجل لبصلي لصلاة الطّويلة في بيته، وعنده وردت الرّوار وما يشعرون به، وقد أدركا أقواماً ما كان على ظهر الأرض من عمل يفقدون على أن يعملوه في سرّ فيكون عناية أئدأ، ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدّعاء وما يُسمع

^(١) ابن المبارك / مُقيم، ص ١٢ (رقم ٤٤)، ودار بين ابن قتيبة، المجلد ٤، ص ١٨٤ القرشي، الجامع، المجلد ٢، ص ٥٧٧-٨ (رقم ٤٧٥) وهي نسخة أوسع من ذلك بكثير.

^(٢) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٦-٧ (رقم ١٢٠٨٧)

^(٣) طر م ٢٥

^(٤) اطر م ٢٦

إِنْ كَانَ إِلَّا هُمْسًا بِيَهُمْ وَيَبِينُ رَّبَّهُمْ عَزَّ وَجَلَّ، ذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ:
ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ عَبْدًا صَالِحًا وَرَضِيَ قَوْلَهُ،
فَقَالَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا، الْقُرْآن. (س ٥٥: ٧) ^(١١) (متى ٦-٥: ٦)

١٥. قال عيسى ابن مريم: إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ، فَلْيُذِّنْ عَلَيْهِ مِنْ سِتْرِهِ، فَإِنَّ
اللَّهَ يَقْسِمُ السَّيِّئَاتِ كَمَا يَقْسِمُ الرِّزْقَ. ^(١٢) (متى ٦: ٦)

١٦. قال عيسى ابن مريم: إِذَا كَانَ يَوْمُ صَوْمٍ أَحَدُكُمْ فَلْيُدهِنْ رَأْسَهُ،
وَلِحَيْتَهُ، وَيَمْسَحْ شَعْبَتَهُ ثَلَاثًا بِرِي النَّاسِ أَنَّهُ صَائِمٌ، وَإِذَا أَعْطَى يَمِينَهُ فَلْيُحْفِفْ
عَنِ شِمَالِهِ، وَإِذَا صَلَّى فَلْيُبْرِخْ سِتْرَ بَازِيهِ، فَإِنَّ اللَّهَ يَقْسِمُ السَّيِّئَاتِ كَمَا يَقْسِمُ الرِّزْقَ. ^(١٣)
(متى ٨-١٦، ١٦-١٨)

١٧. قال عبدالله بن مسعود: أَيُّكُمْ اسْتَطَاعَ أَنْ يَجْعَلَ فِي السَّيِّئَاتِ كَثْرَةً
فَلْيَفْعَلْ، حَيْثُ لَا تَأْكُلُهُ السُّوسُ وَلَا تَنَالُهُ السَّرَقَةُ، فَإِنَّ قَلْبَ كُلِّ امْرِئٍ ثُمَّ
كَثْرَةً. ^(١٤) (متى ٢١-١٩٦، لوقا ١٢: ٢١)

١٨. كَانَ عيسى ابن مريم يَقُولُ: لَا يَطْبِقُ عَبْدٌ أَنْ يَكُونَ لَهُ رَقَبَانِ، إِنْ
أَرْضَى أَحَدَهُمَا اسْحَطَ الْآخَرَ، وَإِنْ اسْحَطَ أَحَدَهُمَا أَرْضَى الْآخَرَ، وَكَذَلِكَ لَا
يَطْبِقُ عَبْدٌ أَنْ يَكُونَ خَادِمًا لِلدُّنْيَا يَفْعَلُ عَمَلَ الْآخِرَةِ، بِحَقِّ أَقُولُ لَكُمْ: لَا
تَهْتَمُّوا بِمَا تَأْكُلُونَ وَلَا بِمَا تَشْرَبُونَ، فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَخْلُقْ نَفْسًا أُعْظِمَ مِنْ
رَقَبَتِهَا، وَلَا جَسَدًا أُعْظِمَ مِنْ كِسْفَتِهِ، فَاعْتَبِرُوا. ^(١٥) (متى ٢٤: ٦، لوقا ١٦: ٣٣)

^١ ابن المبارك، الزهد، ص ٤٥-٦ (رقم ١٤٠) قارن ابن جراح، الزهد، ص ٥١١ (رقم ٢٤٥)،
١٣ (م. ٨-٢٤٧) حول مَكَامَةِ الْأَصْحَالِ التَّزَيُّنَةِ بِالْعَلَى (متى ٤: ٣٦)

^(١٢) ابن الجراح، الزهد، ص ٦٢٠ (رقم ٣٤٤).

^(١٣) انظر: م. ٢٧

^(١٤) انظر: م. ٢٩

^(١٥) انظر: م. ٣٦

١٩ قال عيسى ابن مريم: اعملوا لله ولا تعملوا لبطونكم، انظروا إلى هذا الطير تغدو وتروح، لا تحصد ولا تحرث والله يرزقها، فإن قلتم نحن أعظم بطوناً من هذا الطير، فانظروا إلى هذه الأبقار من الوحش والحُمُر، فإنها تعدو وتروح، لا تحرث ولا تحصد والله يرزقها، انقوا قُصُولَ الدُّنْيَا فَإِنَّ قُصُولَ الدُّنْيَا عَدَالَةُ اللَّهِ رَجَزٌ. (١) (متى ٢٥: ٦-٣١)

٢٠ كن عيسى ابن مريم يقول لأصحابه: اتَّخِذُوا الْمَسَاجِدَ مَسَاجِدَ، وَالسُّبُوتَ مَسَاجِدَ، وَكُلُوا مِنْ ثَمَرِ الْبَرِّيَّةِ، وَاسْجُوا مِنَ الدُّنْيَا بِسَلَامٍ... (٢) (متى ٢٥: ٦-٣١)

٢١ في الكتب. كما تدبّر ثَدَان، إِنَّ الْكَأْسَ الَّتِي فِي يَدَيْهِ تَنْفِي بِهِ نَشْرَ وَرِيَادَةٍ، فَإِنَّ لِدَيْهِ لَا بَدَأَ يُرَاد. (٣) (متى ٢-١٧، لوقا ٣٧: ٦)

٢٢ قال عيسى ابن مريم: لَا تُكْثِرُوا الْكَلَامَ بِعَبْرٍ ذَكَرَ اللَّهُ فَتُفَسِّرَ قُلُوبَكُمْ، فَإِنَّ الْقُلُوبَ الْقَاسِيَةَ بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ، وَلَا تَتَطَهَّرُونَ فِي دِيُوبِ الْعِبَادِ كَأَنَّكُمْ أَرِيَاءُ، وَانْظُرُوا فِي ذُنُوبِكُمْ كَأَنَّكُمْ عَبِيدٌ، فَإِنَّهَا إِنْسَانٌ رَجُلَانِ: مَتَلٌّ وَمَعْدِي، فَارْحَمُوا أَهْلَ الْبَلَاءِ، وَاحْمَدُوا اللَّهَ عَلَى الْعَافِيَةِ. (٤) (متى ١٧-٥)

(١) ابن المبارك، الزهد، ص ٢٩١ (رقم ١٨٤٨) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٤ (رقم ١٦٠٧٩)، و ١٤، ص ٢٤ (رقم ١٧٤٣٢) أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي يثرب، القضاة، في المجموع، بيروت، ١٩٩٣، المجلد ١، ص ١٧١ وعارن ماريح ابن عساكر، المجلد ٤٧، ص ٤٤٤ (٢) ابن المبارك، الزهد، ص ١٩٨ (رقم ٥٦٣) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ١٩٧ (رقم ١٦٠٨٩).

(٣) أبو داود، الزهد، ص ٤٠ (رقم ١٦).

(٤) انظر: م ٣٢.

٢٣ قال المسيح عسى ابن مريم: لا تلقوا اللؤلؤ إلى الخنازير فإنها لا تصنع به شيئاً، ولا تعطوا الحكمة من لا يريد لها، فإن الحكمة أفضل من اللؤلؤ، ومن لا يريد لها شراً من الخنازير. ^(١) (متى ٦٧)

٢٤. قال وهب بن منبه أحد في كتاب الله المنزل أساساً يديون لعير العبادة، يحتلبون الدنيا بعمل الآخرة، يلبسون للناس مسوح الصان، وقلوبهم كقلوب الذئاب، وأستهم أحلى من العسل، وأنفسهم أمر من الصر، أف يبعثون ويتأني بخرثون، أقمت لأعش عليهم فتنة أترك الخليم فيها حيران. ^(٢) (متى ١٥٧)

٢٥. ويلكم يا عبيد الدنيا، كما لا يُغني عن الأعمى سعة نور الشمس وهو لا يبصرها؟ كذلك لا يغني عن العالم كثرة علمه إذا لم يعمل به، ما أكثر ثمار الشجر وليس كلها ينفع، ولا كلها يؤكل، وما أكثر العلماء، وليس كلهم ينفع بما علم، فاحتفظوا من العلماء للكذبة الذين عليهم لباس الصوف منكسين رؤوسهم للأرض، يطرفون من تحت حواجبهم... ^(٣) كما ترمى الذئاب، قولهم مخالف فعلهم، من يجتني من الشوك العنب؟ ومن الحنظل الثين؟ كذلك لا يُحمر قول العالم الكذاب إلا زوراً، إن البعير إذا لم يوثقه صاحبه في البرية نزع إلى وطنه وأصله، وإن العلم إذا لم يعمل به صاحبه خرج من صدره وخلا منه وحطله، وإن الزرع لا يصلح إلا بالماء والتراب، كذلك لا يصلح الإيمان إلا بالعمل والعمل، ويلكم يا عبيد الدنيا! إن لكل شيء علامة يُعرف بها، وتشهد له أو

^(١) ابن عساکر، المجلد ٤٧، ص ١٤٥٩، قارن أبو القاسم عبدالله بن محمد البعوي، مسند ابن

جعفر، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٢٣ (رقم ٧٦٥)

^(٢) أصلي ابن بشران، ص ٣٠٤ (رقم ٦٩٦)، وقارن تاريخ ابن عساکر، المجلد ٥٣، ص ١٢٦

^(٣) يشير المحرر إلى أن الكلمات التالية غير معروفة.

عليه، وإنَّ لثَلاثَ علاماتٍ يُعرفُ بهنَّ: الإيمان، والعلم، والعمل. ^(١) (متى ٢٠-١٥٧)

٢٦. قال عيسى ابن مريم من دا الذي يبني على موج البحر داراً؟
تلكم الدنيا فلا تتحدوها قراراً ^(٢) (متى ٧-٢٤.٧)

٢٧. قال رسول الله مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم، كمثل
الغيث الكثير أصاب أرضاً، فكان منها نقيةً قبلت الماء فأنبت الكلأ والعشب
الكثير، وكنت منها أجادب، أمسكت الماء، فنعيم الله بها الناس، فشربوا
وصفوا وورعوا، وأصابنا منها طائفة أخرى، إنما هي قيعان لا تُنبت ماءً ولا
تُبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم،
ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به. ^(٣) (متى
٥٨-١١، ١٥)

٢٨. وراؤه (المسيح) يخرج من بيت موسى فقالوا: يا مسيح الله، ما
تصنع عند هذه؟ فقال: إني بآتي العليل المرضى. ^(٤) (متى ١٣.٩)

٢٩. قال عيسى ابن مريم: إن كنتم أصحابي وإخواني، فوطئوا أنفسكم
على لعداوة والبغضاء من الناس، فإنكم إن لم تفعلوا فليستم لي بإخوان، إني إني
أعلمكم لتعلموا لا لتعجبوا، إنكم لا تبلغون ما تأملون إلا بصبركم على ما
تكرهون، ولا تبالون ما تريدون إلا بترككم ما تشتهون، إياكم والظرة فإنها

^(١) تاريخ ابن حنبل، المجلد ٤٧، ص ٤٦١.

^(٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٠.

^(٣) صحيح البخاري، المجلد ١، ص ٣٢-٣٣ (رقم ٧٩).

^(٤) سناء الدين محمد بن حسن بن حمدون، التذكرة، بيروت، ١٩٩٦، المجلد ١، ص ٥٧-٨٠ (رقم ٦٧).

تروع في القلب شهوة، وكفى بها لصاحبها فتنة، طوبى لمن كان بصر عيه في قلبه، ولم يكن قلبه في بصر عيه، ما أبعد ما فات، وما أدنى ما هو آت، ويل لصاحب الدنيا، كيف يموت وتركه؟ وثق بها وتغره؟ وبأمنها وتمكر به؟ ويل للمعتزين قد أرفهم ما يكرهون، وحاءهم ما يوعدون، وفارقوا ما يحبون في طول الليل والنهار، فويل لمن كانت الدنيا همه والخطايا عمله، كيف يقتضي عدأ برية؟....^(١) (متى ١٠)

٣٠. قال وهب بن منته: خرج عيسى ابن مريم ذات يوم مع جماعة من أصحابه، فلما ارتفع النهار مروا بررع قد أمكن من العرك، فقالوا: يا نبي الله، إنا جوع، فأوحى الله إليه أن ائذن لهم في قوتهم، فأذن لهم، ففترقوا في الررع يفركون ويأكلون....^(٢) (متى ٢-١٢٢)

٣١. فقد الحواريون نيتهم عيسى فقبل لهم: توجه نحو البحر، فاسطلقوا يطلبونه، فلما انتهوا إلى البحر إذا هو قد أقبل يمشي على الماء، يرفعه الموج مرة ويضعه أخرى، وعليه كساء مرتدي بنصمه ومتزراً بنصفه، حتى انتهى إليهم، فقال له بعضهم: ألا أجىء إليك يا نبي الله؟ قال: بلى، قال: فوضع إحدى رجله في الماء ثم ذهب ليصع الأخرى، فقال: أوه غرقت يا سبي الله، قال: أدري

^(١) تاريخ ابن عسكرا، المجلد ٤٧، ص ٤١٢-١٣ البيهقي، الرهد، ص ١٦٧ (رقم ٣٨١)، ابن العربي، كتاب فيه معاني الرهد، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٠٢

^(٢) أبو بكر محمد بن وليد الطرطوشي، سراج الملوك، بيروت، ١٩٩٥، المجلد ١، ص ٤٧-٨ بقية هذه القصة تختلف كثيراً عن تلك التي في متى، وتتطوي على احتجاج سيد احفل على سرقة عتلكانه، و يوصل يسوع الى الله أن يكشف كل من أصحاب احفل السابقين لإعطاء الإذن لهم بتناول الطعام

يدك يا قصير الأيما، لو أن لابن آدم من اليقين قدر شعيرة مشى على الماء.^(١)
(متى ٢٣-٢٥.١٤)

٣٢. قال عيسى ابن مريم: إذا كانت بينك وبين أخيك معبة فالفقه فسلم
عليه، واستغفر لك وله، فإن قبل فأخوك، وإن أبى فأشهد عليه شاهدين أو
ثلاثة أو أربعة، فعل ذلك قامت شهادة كل شيء، أو مجلس قومه، وإن أبى
فليكن كصاحب مكسي وكمن كفر بالله^(٢) (متى ١٧-١٥.١٨)

٣٣. قد رسول الله. لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب
لنفسه.^(٣) (متى ١٩.١٩)

٣٤. قال عيسى ابن مريم لرجل من أصحابه كن عتيًا تصدق بهالك،
فكره ذلك، فقال: لا بدخل العتي الحقة.^(٤) (متى ٣-٢١.١٩)

٣٥. قد رسول الله إنما أجلكم في أجل من حلفت من الأمم، ما بين
صلاة العصر إلى مغرب الشمس، وإنما مثلكم ومثل اليهود، وانصاري،
كرحلي استعمل عميلاً، فقال من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط؟
فعملت اليهود إلى نصف النهار على قيراط قيراط، ثم قال من يعمل لي من

^(١) إس أبي الدنيا، كتاب اليقين، في مجموعة، المجلد ١، ص ٣٦-١٧ تاريخ ابن عساكر،
المجلد ٤٧، ص ٤٠٨-٩، ٤١٧

^(٢) القرشي، جامع، المجلد ١، ص ٣٨٢ (رقم ٢٧٠)، المنهيري، المجلد ٣، ص ٣٧٥، محنة
عليلاً في تاريخ ابن عساكر، المجلد ٧، ص ١٣٨

^(٣) ابن مارك، الزهد، ص ٢٣٦ (رقم ١٧٧)، الطبراني، مستد المجلد ٤، ص ١٤ (رقم ٢٠٩٣)،
٣٨ (رقم ٢٦٧٠)، القرشي، جامع، المجلد ١، ص ٣٤٧ (رقم ٢٤١)، وتاريخ ابن عساكر،
المجلد ٨، ص ٣١٣، المجلد ٣٨، ص ٣٠٠ أبو يعلى، مستد المجلد ٥، ص ٤٠٧ (رقم ٣٠٨١)

وانظر A. وبتسك، Concordance et indices de la tradition musulmane، لندن، ١٩٣٦-١٩٨٨، Eubb s.v.
^(٤) مصنف إس أبي شيبه، المجلد ١٣، ص ١٩٦ (رقم ١٦٠٨٤).

نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ فعملت النصارى من نصف النهار إلى صلاة العصر على قيراط قيراط؟ ثم قال: من يعمل لي من صلاة العصر إلى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين؟ ألا، فأنتم الذين يعملون من صلاة العصر إلى مغرب الشمس، على قيراطين قيراطين؟ ألا لكم الأجر مرتين، فنضت اليهود والنصارى، فقالوا: نحن أكثر عملاً وأقل عطاء، قال الله: هل ظلمتكم من حقكم شيئاً؟ قالوا: لا، قال: فإنه فضلي أعطيه من شئت. (متى ١٦-١٢٠)

٣٦. قال رسول الله: سيد القوم حادهم (٢). (متى ٢٦٢٠)

٣٧. دخل عيسى ابن مريم مسجد بيت المقدس، ونبهه بنو إسرائيل، فجعل ثوبه غرقاً وسمى عليهم ضرباً، وقال: يا بني الحيات والأفاعي، اتخلعنم مساجد الله أسواقاً. (متى ١٤-١٢.٢١)

٣٨. قال الله تعالى فيما يعجب به أحبار بني إسرائيل: تعقهن لعبير الدين، وتعلمون لعبير العمل، وتبتاعون الدنيا بعمل الأحرار، تلبسون للناس جلود الضأن، وتحفون أنفس الثئاب، وثقون القدي من شرابكم، وتبتلعون أمثال الجبال من إعرام، وثقلون الذين على الناس أمثال الجبال، ولا تعينونهم برفع الخضر، نظولون الصلاة وثيظون الثياب، تقنصون مال اليتيم والأرملة،

(١) انظر: م. ٣٣

(٢) تاريخ ابن حساكو، المجلد ٣٣، ص ٣١٣.

(٣) أبو بكر محمد بن أحمد الواسطي، فضائل البيت المقدس، القدس، ١٩٧٩، ص ٦٢ (ردم ١٠٧).

مَعَزَنِي حَلَمْتُ لِأَصْرِكُمْ بَعْتِي بِفَضْلِ فِيهَا رَأْيِي كُلُّ ذِي رَأْيٍ، وَحِكْمَةُ
الْحَكِيمِ. (١١) (مَتَّى ٢٣)

٣٩. قَالَ الْمَسِيحُ: وَيَلَكُمْ يَا عُلَمَاءَ السُّوءِ لَا تَكُونُوا كَالْمَخْلُ بِيُخْرِجُ مِنْهُ
«دَقِيقَ الطَّيْبِ فِيمَنَّا، وَيَمْسِكُ التَّخَالَةَ، وَكَذَلِكَ أَنْتُمْ تُخْرِجُونَ الْحِكْمَةَ مِنْ
أَفْوَاهِكُمْ، وَيَقِفُ الْعَلْلُ فِي صَدُورِكُمْ، وَيَحْكُمُ! إِنَّ الَّذِي يَخُوضُ النَّهْرَ لَا يَدُ مِنْ
أَنْ يَصِيبَ ثَوْبَهُ الْمَاءَ، وَإِنْ جَهْدَ أَلَا يَصِيهِ، كَذَلِكَ مَنْ يَحْتِ الدُّنْيَا لَا يَنْجُو مِنْ
الْخَطِيئَةِ. (١٢) (مَتَّى ٢٣)

٤٠. قَالَ الْخَوَارِثُونَ لِلْمَسِيحِ: يَا مَسِيحُ اللَّهُ انْظُرْ: إِلَى مَسْجِدِ اللَّهِ مَا
أَحْسَنَهُ، قُلْ آمِينَ آمِينَ، بِحَقِّ أَقُولُ لَكُمْ، لَا يَتْرُكُ اللَّهُ مِنْ هَذَا الْمَسْجِدِ حَجَرًا
قَائِمًا عَنِ حَجَرٍ إِلَّا أَهْلَكَهُ بِدُيُوبِ أَهْلِهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَصْنَعُ بِالذَّهَبِ وَلَا بِالْفِضَّةِ
وَلَا بِهَذِهِ الْأَحْجَارِ الَّذِي يَعْجَبُكُمْ شَيْئًا، إِنَّ الْأَحَبَّ إِلَى اللَّهِ مِنْهَا الْغُلُوبُ
الصَّالِحَةُ، وَبِهَا يَحْمَرُّ اللَّهُ الْأَرْضَ، وَبِهَا يَنْخَرِبُ اللَّهُ الْأَرْضَ إِنْ كَانَتْ هِيَ غَيْرَ
ذَلِكَ. (١٣) (مَتَّى ٢٤-١٢٤)

٤١. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ مَا مِنْ مُؤْمِنٍ يُطْعَمُ مُؤْمِنًا جَائِعًا إِلَّا أَطْعَمَهُ اللَّهُ مِنْ
شَهَارِ اجْتَنَةِ، وَمَا مِنْ مُؤْمِنٍ يَسْقَى مُؤْمِنًا عَلَى ظَمَرٍ إِلَّا سَقَاهُ اللَّهُ مِنْ رَحِيقِ مَحْتَمٍ

^١ ابن مبارك، الترمذ، ص ١٦١ (رقم ٤٧٠) أبو داود، ص ٣٥ (رقم ٧) وقارن، ص ٣١-٢
(رقم ١) وابن حبان، المجتهد، ص ٥٨ (رقم ٦٨) في أبو داود، ص ٣٦ (رقم ٨) وجدنا أن
الترميمين يدعون قراءة، من ذهب يقول للمسلمين إن مثل هؤلاء سيظهر في وسطهم (أي
الخنو رج) أيضًا الترمذ، ربيع الأبرار، قم، ١٩٨٩، المجتهد، ص ٤٩٠
(٢) تاريخ ابن عساکر، المجتهد ١٧، ص ٤٦٠
(٣) انظر الحاشية رقم ٢٨.

(س ٢٥٨٣) وما من مؤمن يكسو مؤمناً عارياً إلا كساه الله من خضر الجنة.^(١)
(متى ٦-٣٤٢٦)

٤٢ يقول الله: يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، فيقول: يا رب وكيف استطعمتني ولم أطعمك، وأنت رب العالمين، فقال:
أما علمت أن عبدي فلاناً استطعمك فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، فقال: يا رب وكيف أسقيك وأنت رب العالمين، فقال: أما علمت أن عبدي فلاناً استسقاك فلم تسقه، أما علمت أنك لو كنت سقيته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم مرضت فلم تعدني، فقال: يا رب وكيف أهوئك وأنت رب العالمين، فقال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو كنت عدته لوجدت ذلك عندي أو وجدتني عنده؟^(٢) (متى ٤٥-٣٤٢٦)

٤٣. إن عيسى ابن مريم لما أعلمه الله أنه خارج من الدنيا جرح من الموت وشق عليه، فدعا الحواريين، فصنع لهم طعاماً وقال: احصروني الليلة فإن لي إليكم حاجة، فلما اجتمعوا إليه من الليل، عشاهم وقام يخدمهم، فلما فرعوا من الطعام أخذ يغسل أيديهم بيده، ويوصيهم، ويمسح أيديهم بشيابه، فتعاطفوا ذلك وتكارهوه، فقال: ألا من ردة علي الليلة شيئاً عما أصنع فليس مني، ولا أما منه، فأقروه حتى إذا فرغ من ذلك قال: أما ما صنعت بكم الليلة، وما خدمتكم على الطعام، وغسلت أيديكم بيدي، فليكن لكم بي أسوة، فإنكم ترون آتي خيركم، فلا يتعاطف بعضكم على بعض، وليذل بعضكم نفسه

^(١) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ٢٣٤ (رقم ١٦٢٠٢).

^(٢) إسحاق بن إبراهيم، مسند المدينة المنورة، المجلد ١، ص ١١٥ (رقم ٢٨).

بعض، كما بدلت عسي لكم، وأما حاجتي التي استعنت بكم عليها، فتدعون الله، وتجتهدون في الدعاء أن يؤخر أجلي، فلما نصبوا أيديهم للدعاء، وأرادوا أن يجتهدوا، أحدهم التوم حتى لم يستطيعوا دعاء، ثم أبقظهم وهو يقول: سبحان الله أما تصبرون لي ليلة واحدة نعيوي فيها؟! قالوا: والله ما ندرى ما لنا، لقد كنا نسمر فكثرت السمر، وما نطبق الليلة سمرأ، ولا نريد دعاء إلا حيل يسا ويينه، فقال يُذهب بالزاعي ويتعرق العم، وجعل يأتي بكلام نحو هذا، يعي به نفسه، فقال: الحق أقول لكم: ليكفرن بي أحدكم، قبل أن يصبح الذئب، وتبيغي أحدكم بدراهم يسيرة، وليأكلن ثمني.^(١) (متى ٣٤-١٧، ٢٦)

٤٤ كان طعام يحيى بن زكريا الخرد وقلوب الشجر.^(٢) (مرقس ٦١)
 ٤٥ قال عيسى ابن مريم: لو أن ابن آدم عمل بأعمال التركلها، ولم يحب في الله، وينفض في الله، ما أغنى ذلك عنه شيئاً.^(٣) (مرقس ٣٦٨)
 ٤٦ طوبى لمن بكى من ذكر خطيئته، وحفظ لسانه، ووسعه بيت.^(٤)
 (لوقا ٢١، ٦)

٤٧ جاء رجل إلى عيسى فقال: يا معلم الخير، علمني شيئاً ينفعني الله به ولا يضرّك ذلك، فقال: تدعو الله يسر عليك من الأمر ما لا يجب مع الله

^(١) تاريخ ابن عساکر، المجلد ٤٧، ص ٤٧٠-١٦٠

^(٢) المرجع نفسه، المجلد ٦٤، ص ١٩٨

^(٣) المرجع نفسه، المجلد ٤٧، ص ٤٤٥

^(٤) ابن الجراح، الزهد، المجلد ١، ص ٢٥٩ (رقم ٣١)

لعبر الله، وترحم بني جيسك رحمتك، وما لا تحب أن يؤتى إليك لا تاته إلى
عيرك، وأنت نقي حقاً^(١) (لوقا ٣١.٦)

٤٨. مَرَّتْ بَعِيسَى امْرَأَةً، فَقَالَتْ. طوبى لِحَجَرِ حِمْلِكَ، وَلِثَدِي أَرْضَعِكَ،
قَالَ. لَا، بَلْ طوبى لِمَنْ قَرَأَ الْقُرْآنَ ثُمَّ اتَّبَعَ مَا فِيهِ.^(٢) (لوقا ٨-٢٧١١)

٤٩. أَوْحَى اللَّهُ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ: يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ، لِمَنْ كُمْ
نُحْزِرُونَ عَنِّي، أَوْ لِمَنْ كُمْ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَائِي وَرُسُلِي، أَوْ لِمَنْ كُمْ تَعْصُونَ أَمْرِي، اتَّقُوا
أَلَّا أَحْدَكُمْ بِكُلِّ دَمٍ كَانَ مِنْ دَمِ يَحْيَى بْنِ زَكَرِيَّا، وَدَمِ ابْنِ آدَمَ الَّذِي قَتَلَ أَخَاهُ،
اتَّقُوا أَلَّا أَبْصِرَ بِوَجْهِ عَصَاكُمْ، وَلَا أَقْبَلَ بِهِ عَلَيْكُمْ، وَلِي كُمْ أَضْمَكُمْ تَحْتَ
كُنْهِي كَمَا تَصْنَعُ دَجَاجَةٌ فَرَّاحَهَا تَحْتَ جَنَاحِهَا ثُمَّ تُحْزِرُونَ عَلَيَّ.^(٣) (لوقا
٣٤.١٣)

٥٠. طوبى لِمَنْ تَوَاضَعَ مِنْ غَيْرِ مُتَعَصِّةٍ، وَذَلَّ فِي نَفْسِهِ مِنْ غَيْرِ مُسْكِنَةٍ،
وَأَنْفَقَ مَالاً جَمْعَهُ فِي غَيْرِ مَعْصِيَةٍ، وَرَحِمَ أَهْلَ الذَّلَّةِ وَالْمُسْكِنَةِ، وَخَالَطَ أَهْلَ الْفَقْرِ
وَالْحِكْمَةِ، طوبى لِمَنْ ذَلَّ فِي نَفْسِهِ، وَطَابَ كِسْبُهُ، وَصَلَحَتِ سِرِّيَّتُهُ، وَكُرِمَتْ
عِلَانِيَّتُهُ، وَهَزَلَ عَنْ النَّاسِ شَرُّهُ، طوبى لِمَنْ عَمِلَ بِعِلْمِهِ، وَأَنْفَقَ الْفَضْلَ مِنْ مَالِهِ،
وَأَمْسَكَ الْفَضْلَ مِنْ قَوْلِهِ.^(٤) (لوقا ١٥-١١.١٤)

٥١. بَيْنَمَا بَنُو إِسْرَائِيلَ يَهْطُلُونَ إِذْ جَاءَ رَجُلَانِ فَدْخَلَا أَحَدُهُمَا، وَلَمْ يَدْخُلِ
الْآخَرُ، وَقَامَ عَلَى أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ يَقُولُ: أَنَا أَدْخَلْتُ بَيْتَ اللَّهِ؟ لَيْسَ مِثْلِي يَدْخُلُ

^(١) انظر: م. ٣١

^(٢) انظر: م. ٣٥

^(٣) ابن بشران، آمالي، ص ٢٨ (رقم ١٣٦) وقلوب بين ناريج ابن عساكر، المجلد ٦٤، ص ٢١٢.

^(٤) ناريج ابن عساكر، المجلد ٦٣ ص ٣٥، المجلد ٥٨ ص ٣٤٩

بيت الله، وقد حملت كلنا وكلنا، وعملت كلنا وكلنا، وجعل يكي ولم يدخل.
قال كعب: كُتب من الغد إنه صديق. ^(١) (لوقا ١٣-٩١٨)

٥٢. أبي عيسى ابن مريم برجل زنا، فأمر برجه، فأخذوا الحجارة، فقال
عيسى: لا يرحم رجل عمل عمله، قال: فألقوا الحجارة، غير يحيى من
ركبها. ^(٢) (يوحنا ٩-٣٨)

٥٣. قل رجل لرسول الله: طوبى لمن رآك وآمن بك. قال: طوبى لمن
رآني وآمن بي، ثم طوبى، ثم طوبى، ثم طوبى لمن آمن بي ولم يرني ^(٣) (يوحنا
٢٩٢٠)

٥٤. قل الله: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن
سمعت، ولا خطر على قلب بشر. ^(٤) (كورنا ١، ٩٢، الإشارة في، ٤، ٦٤،
١٧، ٦٥)

٥٥. إنما مثل العبد المؤمن حين يصيبه الوعك، أو الحمى، كمثل حديدية
تدخل النار فيذهب خشها ويبقى طيبها. ^(٥) (كورنا ١، ١٣، ٣)

٥٦. قال ابن عمر: لا يبلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يعتقه بعض من
الناس من الحمقى في دينهم. ^(٦) (كورنا ١٠، ٤، راجع ١٨، ٢٧، ١) أكثروا ذكر
الله حتى يقولوا بحسن ^(٧) (كورنا ١٠، ٤)

(١) أبو داود، ص ٣٧ (رقم ١٠).

(٢) تاريخ ابن عساکر، المجلد ٦٤، ص ١٩٦-٨.

(٣) انظر م. ٣٧.

(٤) انظر م. ١٩.

(٥) ابن عساکر، المجلد ٣٤، ص ١٨٥.

(٦) مصنف ابن أبي شيبة، المجلد ١٣، ص ٣١٤ (رقم ١٦٤٧٨).

(٧) تاريخ ابن عساکر، المجلد ١٧، ص ٢٢٠.

٥٧. ليأخذ أحدكم من العمل ما يطيق؛ فإن أحدكم لا يدري ما قدر
أجله. ^(١) (تس ٢: ١٠-٣)

٥٨. حب الدنيا أصل كل خطيئة. ^(٢) (يعقوب ٤: ٤، ١ يوحنا ١٥: ٢)
٥٩. إن لله مائدة. وفي رواية: مائدة بقرقيسيا، يطلع مطلع من السماء،
فينادي: يا طير السماء ويا سباع الأرض هلموا إلى الشبع من لحوم الجبابرة. ^(٣)
(٢٣، ٢١-٤)

الملحق الثاني

وثيقة الإنجيل في ابن عساكر ^(٤)

عن إسماعيل بن عيسى بن عطية السعدي، وعبدالله بن زياد بن سمعان
^(٥) كلاهما قال عن واحد من أهل الكتاب اعتنق الإسلام .
يا معشر الحوارتين، لا تحملوا على اليوم هم غد، حسب كل يوم هم،
ولا يهتم أحدكم لرزق غد، فإنكم لم تخلقوا لغد، وإنما خلق عدّ لكم ^(٦) فخالق
العد يأتاكم فيه بالرزق، ولا تقولن أحدكم إذا استقبل الشتاء: من أين آكل

^(١) ابن جرّاح، الزهد، المجلد ٢، ص ٤٩٨ (رقم ٢٢٧)
^(٢) البيهقي، الزهد، ص ١٣٤ (رقم ٢٤٧) ابن أبي الدنيا، الزهد، ص ٤٣ (رقم ١٥١) القاسم بن
إبراهيم، سياسة النفس، في المجموعة، المجلد ٢، ص ١٣٤٢ يسا في ابن حنون، تذكرة، المجلد ١،
ص ٥٨ (رقم ٦٩)، هـ. سان مرسل سور، من المرحّل أنه صعد عن متى ٢٤٦
^(٣) يوسف بن يحيى التلمي، عقد الدرر الزرقاء، ١٩٨٧، ص ١٥٦ (رقم ١٥٥) و محمد الباقر
المجلسي، معارج الأنوار، بيروت، ١٩٨٣، المجلد ١، ص ٣٢٧
^(٤) تاريخ ابن عساكر، المجلد ٧٣، ص ٦٠-١
^(٥) عبدالله بن زياد بن سمعان بن سليمان بن بطريق القرنين للمدينة، هشرون / القرن الثامن م،
(تاريخ ابن عساكر، المجلد ٢٨، ص ٢٦٥-٨٣)
^(٦) مرء كلمة "غدا" ب "غد"

ومن أين البس، وإذا استقبله الضيف يقول. من أين آكل ومن أين أشرب، فإن كان لك في اشتاء نقاء فلك فيه ررق، وإن كان لك في الصيف نقاء فلك فيه ررق، ولا تحمل هم شتائك وصيفك على يومك، حسب هم كل يوم بما فيه. (متى ٢٥: ٣٤-٢٢: ١٢، لوقا ١٢: ٢٩-٢٨).

يا معشر الخواريص، إن ابن آدم خلق في الدنيا في أربعة منازل. فهو في ثلاثة منها بالله واثق وظنه بالله حسن، وفي الرابعة ظنه بالله سيء يخاف حدلان الله إياه. أما المرحلة الأولى فإنه يُخلق في بطن أمه خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث. ظلمة البطن وظلمة الرحم (٦١) (١) وظلمة المشيمة. يدر الله عبه ررقه في خوف ظلمة البطن، فإذا خرج من البطن وقع في اللسن، لا يسعى إليه بقدم، ولا يتناوله بيد، ولا يهضم إليه بقوة بل يُكره عليه حتى يرتفع من اللسن ويعظم (٢) ويقع في المرحلة الثالثة بين أيوبه بكسيان عليه، فإذا ماتا تركاه يتيها، فمعطى عليه الناس يطعمه هذا ويكسوه هذا، رحمة الله. وكذلك الله تعالى، لا يناول الله العباد شيئاً من يده إلى أيديهم، ولكن يرزقهم ويتزل عليهم من حوائج ما عنده على يدي عبادته بقدر ما يشاء، حتى إذا بلغ مراكبه الرابعة واستوى خلقه واجتمع، وكان رحلاً، حشي ألا يرزقه الله احتراماً على الحرام، وعدا على الناس يقتلهم على الدنيا، سبحانه الله. ما أبعد هذين الأمرين بعضهما من بعض. يُحسِن ظنه بالله وهو صغير، وإذا كبر ساء ظنه، فأوثق نفسه في طلب ما كفله به.

(١) أرقام الصفحات هي من الإصدار المطبوع لتاريخ ابن عساكر (انظر م ١٠٤ أعلاه).
(٢) قراءة "يعظم" عوضاً عن "يتظم".

يا معشر الحواريين، اعتبروا بالطير يطير في جو السماء، هل رأيتم طيراً
قطّ يدخر بالأمس رزق عياله لم يردّه؟ ياوي إلى وكره بغير شيء أذخره، ثم يصبح
غادياً مستبشراً فيعرض له رزقه ثم يرجع إلى وكره (متى ٢٦٦، لوقا ١٢: ٢٤).
وكذلك البهائم والسباع والحيتان والوحوش، وابن آدم يدخر رزق الأبد في
يوم لو قدر عليه، ولو فارق الدنيا وعابن الآخرة لندم ندامة لا تغني عنه شيئاً.

يا معشر الحواريين، إنّ أبغض العلماء والقراء إلى الله، الذين يحبون أن
يسودوا في المجالس، ويذكروا عند الطعام ويشار إليهم بالأصابع. الذين
يفرغون جيوب الأراميل. أولئك يضاهف الله لهم العذاب! (متى ٥: ٢٣) يا
معشر الحواريين، بحق أقول لكم، ما الدنيا تحبون ولا الآخرة ترجون، ولو
كنتم تحبون الدنيا عملتم العمل الذي تدركون به الدنيا، ولو كنتم ترجون
الآخرة لعملتم العمل الذي تدركون به الآخرة (متى ٦: ٢٤). بحق أقول لكم،
أصيتم في زمان كلامكم الأنبياء، وفعلكم فعل السّفهاء. كلامكم يُرى
الداء وقلوبكم داء لا يقبل الدواء، فقد قتلتم أنفسكم على حبّ الدنيا، قلوبكم
تتلقي من أعمالكم، وأعمالكم لا تتلقى من دنوبكم، اعلموا أنّ هذه الأرض
تحمّل الجبال، وهذه الجبال تمسك الأرض، وأجسادكم تحمل قلوبكم،
وقلوبكم لا تمسك أجسادكم. يحبّ الدنيا زاعت هالت بكم، سحرت الدنيا
(٦٢) أعينكم، أصبحت الدنيا عندكم بمنزلة العروس المجنّية يعشقها كلّ من
رآها، وهي بمنزلة الحية ليّن مشها تقتل بسقمها.

يا معشر الحواريين، ليكن همّكم من الدنيا أنفسكم تهوؤا بها، ولا تكن
همّكم بطونكم وفروجكم. تصمرون من الطعام وتملّون من الحكمة.

يا معشر الخواريين، لو توكلتم على الله حق توكله، لأنكم بالرزق كما يأتي الطير رزقه في حو السماء تغدو خاصاً وتروح بظاناً.

يا معشر الخواريين، هل تستطيعون أن تعبدوا دين يعني الدنيا والآخرة؟ من طلب الدنيا ترك الآخرة ترك الدنيا، هو مثل كالوها.^(١) الشعير وملح الجريش، واخرجوا من الدنيا سالين

يا معشر الخواريين، قد تنطعت لكم الدنيا جعلتكم فوقها، فليس بنار علم فيها إلا اثنان، الملوك والنساء، أما الملوك فإن لم تنازعوهم في دنياهم لم يدعوكم في دينكم، وأما النساء فاستعينوا عليهن بالصيام، واعلموا أن الطير إلى أناء سهم من سهام إبليس، مسموم وهو يزرع الشهوة في القلب وكفى بصاحبها خطيئة، إنما قتلت الملوك (الناس) الأخيار لأنهم دعوهم (الأخيار) إلى دنياهم، فلم يجيبوهم، وأظهروا الناس على عيوبهم فقالوا: نقتلهم فنسريع منهم.

يا معشر الخواريين، لا تُنازعوا أهل الدنيا في دنياهم فيأزعوكم دينكم. ولا دنياهم أصبتهم، ولا على دينكم أبقيتم.

يا معشر الخواريين، اطفئوا بالحكمة التي جعل الله لكم في قلوبكم، ولا تدنسوا أبدانكم بمرص الدنيا، الدنيا لا تسر، واعلموا أن هذه الحكمة تنور القلوب إذا ما مشها العمل، فلا تقصدوا فصلوا الناس، وإن مثل الحكيم الذي يعمل بحكمته، كمثل الشمس تضيء للخلاق ولا تحرق نفسها، وإن مثل الحكيم الذي لا يعمل (٦٣) بحكمته، كمثل السراج يضيء من حوله ويحرق

^(١) في النص كالوها (رياء)، رغم أنها غير مطلقة، من المرجح أنها ملأ أو صفة لكلمة الشعير التي تليها

نفسه، ومثل الحكيم الذي يعمل بحكمته كمثل الأترجة، ريحها طيب وطعمها طيب، وإن مثل الحكيم الذي لا يعمل بحكمته، كمثل شجرة النفل، ورقها حسن وطعمها مر، وإن مجالسة المؤمن الحكيم كمجالسة الملك، إن لم يُصبك منه شيء أصابك ريحه، وإن مجالسة الرجل سوء، بمنزلة مجالسة القبر، إن لم يصبك شراره أصابك دخانه، وإياكم ومجالسة أهل المعاصي.

يا معشر الحواريين، لا تصفوا البعوض عن شرابكم وتشربوا الفيلة، ترعون القدي من عين الناس، وتدعون العوارض في أعينكم، تنظرون في ذنوب الناس كأنكم أرباب. لا تنظروا في ذنوب الناس (متى ١٧-٥)، ولا رباب ما نظروا في ذنوبكم كالعبيد، ما الناس إلا كالرجلين، مبتل ومعا، فارحموا صاحب البلاء، واحمدوا الله على العافية.

يا معشر الحواريين، إن الله قال لموسى: يا موسى لا تحلف باسمي كاذباً، وأمر موسى بني إسرائيل: لا تحلفوا بالله إلا وأنتم صادقون. وأنا آمركم ألا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين، ولكن قولوا نعم، ألا يكفي بالكذب إثماً وبالحلف عذراً، (متى ٢٣-٥). يا بني إسرائيل، كونوا حكماء علماء، لا تصعروا الحكمة إلا عند أهلها، ولا تكتموها أهلها، فإنكم إن تكلمتم بالحكمة عند غير أهلها جهلتم، وإن منعتموها أهلها فقد ظلمتموها، فكونوا كالطبيب العالم الذي يضع دواءه حيث يعلم أنه يفتع، فقولوا الحكمة واعملوا بها، واقلوها ممن يقولها، وإن أبغضتم قائلها، واجتنوا قول سوء، وإن أحببتم قائله أحبوا ممن أبغضكم، وصلوا من قطعكم، وأعطوا من حرمكم، وصلوا على من لعنكم، فإنكم إن كنتم تحبون من أحبكم وتعطون من أعطاكم، كانت تلك مكافأة، وليس لكم فضل على أحد، ولكن أعطوا من منعمكم، وبروا

آثانكم وأنتهكم ليصرف الله عنكم العسر ويتر لكم اليسر، اضعوا عن الناس
 يعب الله عنكم، ألا ترون إلى ربكم كيف تشرق الشمس على أعدائه، ويقسم
 رزقه لهم؟ (متى ٤٣.٥-٨) لا يحرمهم أوزاقهم لمعصيتهم إياه، ويدعوهم إلى
 الثرية على أن يدخلهم الجنة، واعلموا أن لكل كلمة حسنة أو سيئة جواباً تُعطون
 جوابها يوم القيامة، وإذا قرب أحدكم قربانه ليلبسه، فليذكر إن كان أخوه عليه
 في نفسه شيء، فليترك قربانه وليذهب إلى أخيه فيرضيه، ثم ليلبس قربانه. (متى
 ٢٣.٥-٤).

يا بني إسرائيل، كافنوا بالإحسان، وادخلوا بالحنّة الشيعة، عند الله
 حسنت كل امرئ، إذا أحد قميص أحدكم، فليسط إزاره أيضاً، ومن أطعم خدّه
 فليمنك خدّه الآخر ليلطمه، وإن سخر^(١) رجل مبلّاً، فادب معه مبلّاً آخر
 (متى ٤٠.٥-١). وأي ما رجل منكم أصاب الخطيئة بعينه، فإن كان الله رضي
 أن يبرعها فبرعها، وإن أصاب بعميه جميعاً، فإن كان الله رضي أن يترعها
 جميعاً، فليترعها. فإنّه أريك^(٢) في الدنيا أعمى وفي الآخرة بصير له، وإن
 أصاب الخطيئة بيديه ورجليه، كان لله رضى أن يقطعها، فليقطعها جميعاً، فإنّه
 لا يكون له في الدنيا يدين ولا رجلان، خير له من أن يكون له يداں ورجلان في
 النار. (متى. ٢٩.٥-٣٠).

يا بني إسرائيل، لا تجالسوا الملوك على موائدكم، ولا تأكلوا ما يأكلون،
 ولا تلبسوا ما يلبسون، ولا تركبوا ما يركبون، فإن ذلك منعة لكم عند الله،
 ونقص في التبرجات.

(١) قراءة "صحك" عوضاً عن "سخر".

(٢) انقراءة "خير".

يا بني إسرائيل، ما يغني عن البيت المظلم السراج على ظهره ويطفه
مظلم، فأندوا بيوتكم فأسرجوا فيها قبل أن يُتَتهب ما فيها فتعرب، ولا تعطوا
الناس سُرجكم، ابتدئوا بأنفسكم فأدبوها، وعظوها، واعملوا بالحكمة ثم
علموها الناس.

ما يغني عن الجسد إن كان ظاهره صحيحاً وباطنه فاسداً؟ وما يغني
عنكم أحاديكم إذا صجتم وفسدت قلوبكم؟ وماذا يغني عنكم أن تنقوا^(١)
جودكم وقلوبكم دس؟ تخرجون الحكمة إلى الناس، وتمسكون الغل في
صدوركم؟ لا تكونوا كالمخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك السحابة،
وكذلك الحكمة تخرج من أفواهكم ويبقى الغل في صدوركم، دعوا الشر ثم
اطلبوا الخير بنفعكم، فإنكم إذا جمعتم الخير والشر فكيف ينفعكم الخير؟ إن
الذي ينوح من الماء لا يد من أن يصيب ثوبه نفخ الماء وإن جهداً فكللك من
يجب الدنيا لا ينجو من الخطايا.

(١) قراة تنقوا، هو خفا من تنقوا

جدال إسلامي - مسيحي من نص سرياني غير محدد

ظهورات وشهادات حول حكم شريعة ربنا

موريل ديبلي

"تجليات وشهادات حول شريعة ربنا" هو واحد من عدد من النصوص السريانية مع محتوى أحروفي برز في نهاية القرن السابع الميلادي وبعده. ولم يتم تعميم النص حتى الآن، ولم تتم دراسته أبداً، وأنا أخطط مع آلان ديريموكس لطباعة النص، وقد فمت بالمحاولة الأولى لتحليله، وأقدم هنا نتيجة لهذا التحقيق الأولي "الشهادات" تسميني لهذا النص، وهو مجهول، ومن دور تاريخ أو دلالة على مكان تكوينه، ومن ثم، فإننا مضطرون للبحث عن الحجج الداعلة التي من شأنها أن تسمح لنا بتحليل النص من ناحية المكان والزمان.

يتم الاحتفاظ بالشهادات في مخطوطتين من أواخر القرن الثامن عشر: SYR الفاتيكان. ١٦٤ (مؤرخة ١٧٠٢ م)^(١)، ولندن، BL add ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩ م)^(٢).

(١) انظر S. E. Assemanus، *Bibliothecae apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum cata-logus*، روما، ١٧٥٩، ص ٣٢٩-٣٣١.
(٢) و. و. رايت، فهرس المخطوطات السريانية في المتحف البريطاني المكتبة منذ عام ١٨٢٨، لندن، ١٨٧٢، المجلد ٣، ص ١٠٦٤-٩، رقم DCCCCXXII.

محتوى المخطوطات

يمكن النظر إلى محتوى المخطوطتين في الجدول التالي:

• SYR القانونكان. ١٦٤ (١٧٠٢ م)

(١-٦٤. وما يليها) كهف الكنوز.

(٧٦٥-٧٧١. وما يليها) سؤال سمعان سيفاس عن أصل الأسماء

الإلهية والمعمودية.

• لندن، BL add. ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩ م).

(١-٥٠. وما يليها) كهف الكنوز.

(٧٥٠-٧٥٤. وما يليها) سؤال مار سمعان سيفاس حول

الإسماعيلية والمعمودية

• SYR القانونكان. ١٦٤ (١٧٠٢ م)

(٧٧١-٧٧٣ وما يليها) سؤال عزرا الكاتب حول نهاية الرمان ومملكة

الإسماعيليين.

(٧٧٥-٧٩ وما يليها) عهد آدم.

(٧٩-١٠٩. وما يليها) شهادات من الأنبياء بشأن حكم شريعة

المسيح

F ١١٠، بيانات نسخ: المخطوطة تم نسخها من قبل الشماس هورمرد

بن سيرياكوس بن اسكر من الموصل، AnGraec ٢٠١٣ (١٧٠٢ م)

• لندن، BL add. ٢٥،٨٧٥ (١٧٠٩ م).

(٧٥٤-٧٥٧. وما يليها) سؤال عزرا الكاتب فيما يتعلق بمملكة

الإسماعيليين.

(٧٥٧-٧٥٨. وما يليها) عهد آدم.

(٧٥٨-٧٧٧. وما يليها) الظهورات والرؤى عن الشرعيتين من الأنبياء

الحق ولقدامى بشأن حكم شريعة المسيح.

(f ٧٧٧) أسماء الدول التي نشأت بعد بللة الألسنة.

(٧٧٧-٨١ وما يليها) مقتطفات حول موبخذ نصر من خطاب يوحنا

الذهبي القم.

f. ٨١، بيانات النسخ: المخطوطة. نُسخَت من قبل الكاهن هومو بن

دابيل من القوش، AnGraec ٢٠٢٠ (١٧٠٩م)

(٧٨١-٧١٥٧. وما يليها) كتاب نملة سليمان البصرة.

f. ٧١٥٧، بيانات النسخ الثاني من نفس الكاتب (١٥٩-٢٣٢. وما

يليها) سجلات كتبها سمعان شنكلوي f ٢٣٢، بيانات النسخ الثالثة من

الكاتب نفسه.

(٧٢٣٢-٢٥٣ وما يليها) تاريخ شليطا.

(٢٥٣-٧٢٥٨. وما يليها) استشهاد ماماس (٧٢٥٨-٣٦١. وما

يليها) تاريخ الإسكندر الأكبر.

f. ٣٦١، بيانات النسخ الرابع من الكاتب نفسه

وكل من المخطوطتين تحتويان على النصوص نفسها في الترتيب نفسه،

إلا أن مخطوطة العاتيك كان تحتوي على عنصرين إضافيين قبل بيانات النسخ

الأولى، واستأنف كاتبها في وقت لاحق عمله من السخ على ثلاث مراحل. وربما باستخدام مخطوطات مختلفة كأنموذج في كل مرة، بناءً على طلب وبالبينة عن أشخاص مختلفين. أحدهم مذكور في بيانات السخ الثاني. تم نسخ المخطوطات بعد سبعين قليلة على حديق في العراق في الوثيقة معها شرق سورية؛ وهذا قد يعني أنها نسخت الأنموذج نفسه، ولكن القراءات المختلفة في عنوانات الأجزاء المختلفة فضلاً عن الاختلافات القليلة في الشهادات، تشير إلى سلفين مختلفين.

ويشير هذا في المقابل إلى أنه كان من المعتقد بأن هذه النصوص كانت ذات أهمية كافية لتستحق نسخها مرات عدة. لم يكن نسخ المواد التي تسبق "الشهادات" عشوائياً، بل يبدو أنه قد تم جمعها عن قصد، ويُظهر محتوى المخطوطات من ناحية اهتماماً واضحاً في لاهوت التاريخ، وانهاكاً في التسلل الزمني لتاريخ العالم وبهاية الزمان كما الحال في كهف الكنوز،^(١) ونبوءة هررا^(٢) إضافة في هذه القصيدة بالذات. إلى اهتمام أبعد من ذلك فيما يخص قدوم العرب.

^(١) انظر طبعة وترجمة، مرمير دي، La Caverne des trésors: les deux recensions (186-187 Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium) syriaques (syr. 207-208), Louvain, 1987; with commentary in Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du (idem (subs. 103 = 581 CSCO) texte et de ses sources (1987) مع التعليق في الشرح، Commentaire de la Caverne des trésors: étude sur l'histoire du (subs. 103 = 581 CSCO) texte et de ses sources (1987)، لوران، ٢٠٠٠.

^(٢) انظر ج - ب شلوب، L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des (1987) ١٧٩٤، ٢٤٢-٢٤٦ Revue Semitique, Arabes

من ناحية أخرى، فإن أسئلة "سمعان سيفاس" تُظهر الحرص على المسائل المتعلقة بالأسرار المسيحية، ويجد جميع هذه الموضوعات في الشهادات أيضاً.

الشهادات

مقدمة:

انقرض كتيب عما يجب معرفته عن حكم شريعة المسيح، وحول أسرار المعمودية والقربان المقدس، وهو مندرج تحت ستار مجموعة عشوائية من النسخات، ووجهه إلى قارئ مجهول يدعو المؤلف إلى النظر في "الأسرار والرموز التي وقعت في كل جيل حتى مجيء ربنا والتي أنجزها في جسده البشري وقوة لاهوته وإنسانيته المحيية".

الشهادة ١:

تمثل الشهادات من العهد القديم نعتاً من حقائق العهد الجديد، وافترض "جاي راندل هاريس" وجود مجموعات كاملة من هذه الشهادات. سواء كانت شفوية أو مكتوبة كمصادر للأدب المسيحي المعادي لليهود بالنسبة اليومانية والثرمانية،^(١) وما لديها في "الشهادات" ليس مجرد مجموعة مواد أولية، ولكنها بالأحرى لجميع مفضل لمواد تقليدية. وهو ذو نكهة معادية لليهود بقوة، وتعرض النبوة الأولى المأخوذة من كهف الكور

(١) جاي راندل هاريس و V بويرش، الشهادات، مجلدان، كامبردج، ١٩١٦-١٩٢٠. انظر مجموعة من شهادات الكتاب المقدس وتفسيرها في أطروحة القرن الثامن في طبعة AP هابيان، ومناظرات سرجيوس الثالث ضد يودي (SYR ٣٣٩-٣٣٨ CSCO = ١٥٢-١٥٣)، لوهان، ١٩٧٣.

تَسُوْ آدَم بَصَلِبِ الْمَسِيحِ عَلَى يَدِ الْيَهُودِ (الشَّهَادَةُ ١) وفي وقتٍ لاحقٍ، يتحدث النصُّ عن "اليهود العنيدِينَ الَّذِينَ ضَحَّوْا بِالْمَسِيحِ. (الشَّهَادَةُ ٦) وفي مكانٍ آخر، يُقال إنَّ اليهود نجسُون (الشَّهَادَةُ ٨)، وعاقون (الشَّهَادَةُ ٢٢) وأشرارٌ (الشَّهَادَةُ ٢٣)، ويصف النصُّ إلى إظهار المسيحيين بمظهر الشعب المختار الجليلي، ويتمَّ تهميد اليهود من الوعد، لأنهم لم يستمعوا إلى الأنبياء، ولم يقبلوا المسيح، وقد أعلن داود بنفسه المعمودية الممنوحة للأمة المُقَدَّسة المختارة من بين جميع الأمم الأخرى، وهي أمة المسيحيين المؤمنين بالمسيح. (الشَّهَادَةُ ٧)

وتعتمد الشَّهادَاتُ شكلياً كبيراً على رؤيا ميثوديوس الرَّائف،^(١) المستشهد بها بعدها واحدة من مصادر الشَّهادَات، وميثوديوس الرَّائف مذكور مرتين تحت اسم تيودوس (الشَّهَادَةُ ٣٣ و ٣٥). من الرُّؤيا، وقد افترضت الشَّهادَاتُ فكرة أنَّ الانشغابات الإلهية أُرسلت إلى أمة المسيحيين التريان، الذين يملكون الرَّجاء الحقَّ الذي هو الصليب. وتقدِّم الشَّهادَاتُ باستخدام رؤيا ميثوديوس الرَّائف لقراءتها التريان موادَّ تثبت أنَّهم هم الأبناء الحقيقيون وورثة إبراهيم، وهذه الحجَّة موجهة في الواقع بالقلْب نفسه إلى العرب كما الحال بالنسبة لليهود.^(٢)

واقْتِباساً من ميثوديوس الرَّائف، فإنَّ النصَّ يقول:

^(١) طبعة وترجمة، ع ج رينك- Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius، Methodius

(SYR ٥٤١-٥٤٠ = ٢٢٠-٢٢١)، لومان، ١٩٨٣

^(٢) من عادة النصوص الدِّفاعية المسيحية من القرن التاسع، بتشخيص المعتنقات الإسلامية، والممارسات اليهودية، انظر SH غريمت، "اليهود والمسلمون في المسيحية التريانية والنصوص العربية من القرن التاسع، التاريخ اليهودي ١٩٨٨، ٣، ص. ٦٥-٩٤

إذا قل لكم ليهود الأشرار أو العرب: إبراهيم هو والد اليهود، ووالد
يوشع هو إسماعيل بن إبراهيم. وأنتم المسيحيون الترياق، من يكون
أبوكم؟ فأحيوهم: إنا نحن المسيحيين، الأشخاص المتخون، والقيدة
لكهنوتية للممكة لتساوية، وفقاً لما أعلن عنه الأنبياء. (الشهادة ٢٧)

شخصية "ملكي صادق"

لدعم الرأي القائل: إن المسيحيين هم الناس المختارون، فإن ذلك
مصرح به بوضوح في الشهادة ٢٧ "وقد ظهرت سابقاً في النص أيضاً عناصر
أخرى.

أولاً: هناك تركيز على ملكي صادق، الذي بنى له اثنا عشر ملكاً مدينةً
ودعاهم القديس (الشهادة ١١) الرقم اثنا عشر، يشير بالتأكيد إلى المسيحية
والرسل الاثني عشر، وفي الوقت نفسه، فإن أصبحت ملكي صادق هي نوع
من الأسرار المسيحية، ويُفترض أن إبراهيم معه قد حصل على هذه الأسرار،
ليصبح بذلك أول مسيحي. (الشهادة ١٤)

أما نبوءات ملكي صادق أيضاً فيما يتعلق بتوائم ربيكا، فإنها تؤكد على
أن الشقيق الأكبر سيصبح حادماً للأصفر ساء! وذلك، أن اليهود سيكونون
عبيداً للمسيحيين. (الشهادة ١٢) وتعارضاً مع التفسير للمسيحي التحديدي
لكهنوت ملكي صادق على أنه نوع من الكهنوت الأبدي للمسيح... فإن من
الواضح هنا أنه نوع من التوحيد من دون الفصل بين الإنسانية والأكوهمية في
المسيح. (الشهادة ١١)

دور القدس

يستخدم النص ملكي صادق على مستويات مختلفة للإعلان عن سر الإصحاحات المسيحية، بعدتها اعتناق الإيمان بطوائف المسيح، وكوسيلة خلق رابط رمزي بين المسيحيين وتأسيس القدس، وكهف الكوز، هو المصدر الرئيس هنا.

تلعب القدس في هذا النص. كما في روميا ميثودوس الزائف. دوراً رئيساً ويقال: إنها تكون في مركز الأرض حيث دفن آدم مع أوصفيات من الذهب والبخور والمر. (الشهادة ١٦)

يضع الله في الشهادات، أورشليم السماوية فوق الأرضية (الشهادة ١٨) لأنه خلق زوجاً من كل شيء، مثل القمر والشمس، والليل والنهار... والبشر أبصاً مردوجون، مع اثنين من الأيدي، واثنين من الأذان، وهلم جرأ، ويصيف النص: إنه حتى الأسرار الإلهية ينبغي أن يُحتفل بها، وفقاً لتعليقات الرسل، من قبل اثنين من أعضاء رجال الدين. الشماس والكاهن.

وتظهر القدس في مناسبة أخرى، في شهادة إرميا (الشهادة ٣٠): الرب يطلب من إرميا أن يجلس على صخرة لثقة مئة ونصف السنة من دون أن يتكلم، أو يتناول الطعام، وبعد ذلك الوقت، يسمح له أن يفتر أن هذه الصخرة هي القدس، كنيسة الأمم، وهي أيضاً المسيح الذي سيأتي في نهاية الزمان ويضع كيبته على صخرة الحقيقة، وهي أيضاً رأس الاثني عشر نبياً التي تروي الخلق، وهذا هو الاثنا عشر تلميذاً للرب، الذين يدعون من ربنا: كما الحجر. (الشهادة ٣٠)

ثم يعلن إرميا هزيمة اليهود الذين سيتم تدمير قلوبهم، ومنسكنها
النعام، والفروود وبنات آوى، وسيتم تفرقة الشعب اليهودي
ويهدف هذا المقطع الغريب بشكل واضح إلى إظهار أن القدس لم تعد
مدينة لليهود، ولكنها أصبحت الآن مدينة مسيحية. قد يكون التركيز الموجه
إلى صحرة إرميا وسينة لمواجهة أي ادعاء بأن قبة الصحرة. التي أثر بناؤها
بعمق في المسيحيين المعاصرين، وكان له صدى في التقليد الراوي الترياق،
ولاسيما في ميثودوس الزائف^(١). يمكن أن تكون إرثاً للهيكل
اليهودي، وستبقى القدس خراباً بعد تدميرها. بيت اليهود فارغ، لأن الروح
القدس غادره في ذلك الوقت. (الشهادة ٤٠).

يتم الإعلان عن تدمير القدس. في الواقع. مرتين: الأولى في النبوة من
إعلان إرميا في أن القدس سوف تكون خربة ويهجرها سكانها، ويشير إلى
تدميرها من قبل نبوخذ نصر؛ (الشهادة ٣٠)؛ والمرة الثانية حين يعلن دانيال
بحي. المسيح وصلته بعد ٥٠٠ سنة. وبعد ذلك سيتم تدمير القدس وستبقى
مهجورة (الشهادة ٣١) وذلك التمار، إذا كان فعلياً، فهو أيضاً رمزي؛ وهو ما
يعني أن الهيكل سيتم هدمه في ذلك الوقت، وسوف يبقى كذلك.

(١) انظر غ. ح. ريبك، "رحد العمل المسيحية الأولى حل بناء قبة الصحرة في
القدس، Kristianskij Vostok، ٢، ٢٠٠٠، ٢٠٠٠، ص ٢٢٧-٢٤١.
فلوس، "L'esplanade du Temple a l'arrivée des Arabes d'après deux
récits byzantins"، في إصدار ج. داي وج. جومر، بيت القدس، أورشليم عيد الملك، ١،
أوكسمورد، ١٩٩٢، ص ٢٢-٦.

نهاية الزمان

لا تقدم الشهادات أي أمل في التعبير السياسي الذي من شأنه أن يُعيد مدينة القدس إلى المسيحيين، كما الحال في النبوءات الترياقية الأخرى. وبدلاً من ذلك، يلجأ النص إلى اعتماد رمزي للمدينة، ولم تعد "نهاية الزمان" في متناول اليد، كما كانت في رؤيا ميثوديوس الرافض. في حين أن النص يظهر التسلسل الزمني التقليدي للألفية السادسة، وولادة المسيح التي تشهدا الألفية السادسة، بعد ٥٥٠٠ سنة من الخلق (الشهادة ١، ٣١)، إلا أنه لا يتم الإعلان عن أي توقعات أخروية، وتلخص الشهادات رواية ميثوديوس الرافض عن بناء الإسكندر الكبير لبوابات الشمال، ونبوءة مجيء القبائل النجدة "يا جوج وما جوج" في نهاية الزمان ضد أرض إسرائيل، فضلاً عن النبوءة بأن الرومان سيسلمون المملكة إلى الله الأب في نهاية الزمان، (الشهادة ٣٣) وليس هناك مع ذلك ذكر لنهاية للإمبراطور في الشهادات، والمملكة ليست مملكة سياسية. تعطي الشهادات تفسيراً هاماً للملكية من خلال قصة نمرود (الشهادة ٣٣) يوم رأى في قصره صورة تاج، ودعا الخواهرى الخاص به "سيسون" وطلب منه أن يصنع تاجاً حقيقياً مشابهاً للصورة، ففعل سيسون هذا، وبمجرد أن انتهى، تجسدت الصورة نفسها بكل تفصيلاتها، وهذا هو السبب في - يستمر النص. قول الناس: إن التاج جاء من السماء وصار منذ ذلك الحين على رؤوس الفرس، وصولاً إلى الكسندر، ثم على رؤوس الرومان، الذين سيرتدونه إلى الأبد، لأنهم يؤمنون بالمسيح (الشهادة ٣٤)

وامتداد مرة أخرى . على ميثوديوس الزائف، فإن هذه الرواية تبرز نقطة رئيسة وهي، أن الملكية الرومانية معروضة إلهياً - لكن هذه الملكية هي روحية في المقام الأول، وسماوية عوضاً عن كونها سياسية.

نحسها في حالة مختلعة عن تلك في ميثوديوس الزائف، أو نبوءة الزها^(١١) وإن "نهاية الزمان" التي، وفقاً لهذه النبوءات، كان من المفترض أن تشهد، تصدر الإمبراطور الأخير، يتم تفسيرها في الشهادات بطريقة رمزية، وهي تشير في الواقع إلى وقت ولادة المسيح من سلالة داود، من مريم العذراء.

يكشف المسيح عن نفسه في "نهاية الزمان" في حين أن ابن الهلاك سوف يظهر نفسه في نهاية هذا العالم^(١٢) والإيمان بالآخرة مُذكرٌ بشكلٍ جذريٍّ في الشهادات عن طريق فصل "نهاية الزمان". والذي حصل بالفعل عندما وُلد المسيح (الشهادات ٤، ٢٧، ٤٢). عن "نهاية هذا العالم" عندما سيظهر المسيح الدجال (الشهادة ٤، ٨) ^(١٣) وما من توقعات حول تغييرٍ سياسيٍّ ولا عن أحداثٍ أخرويةٍ محددةٍ ولم يأتِ الدّفاع المسيحي من الإمبراطور الأخير، ولكن من المسيحيين الذين يعيشون داخل الإمبراطورية الإسلامية، والمجهزين بالحجج كتلك الواردة في الشهادات.

^(١١) انظر، "Methodius", Byzantinische Zeitschrift, ٨٢, ١٩٩٠, ص ٣١-١٢٥ فقرة، "إفرايم الزائف"، Literatur des siebenten Jahrhunderts, آرام، ١٩٩٣، ص ٤٣٧-٦٣.
^(١٢) معط عندما يستند النص على ميثوديوس الزائف، يمتد "نهاية الزمان" و "نهاية هذا العالم" (الشهادة ٣٣ و ٣٤).

يُعَدُّ الغرض من هذه التَّبرعات توبيخ المسلمين بقدر توبيخ اليهود، وقد كان المسيحيون منذرين على الجدل المعادي لليهود لقرون، ولكن في العصر الإسلامي المبكر، لم يكونوا قد بنَوْا الحجج بعد للترّة على الهجمات من المسلمين. ورتبنا نجد أنفسنا في مرحلة انتقالية من الشهادات، وذلك عندما وجد المدافعون المسيحيون في متناول أيديهم الأسلحة اللازمة من الجدل المعادي لليهود، وقد استخدموها شيئاً فشيئاً، لخلق دفاع جديد موجه للمسلمين. ويمكننا أن نرى في الشهادات بناء مجموعة من الحجج المعادية للمسلمين في صيرورة، وهكذا، فعندما يحتاج الكاتب لشرح: لماذا كان المسيح يركب حماراً عندما دخل القدس. فسوف يقول: إن هذا ليس لأنه لم يكن يملك حياً للركوب، ولكن لأنه "يريد أن يُظهر أنه هو، ربّ كلّ المخلوقات، هادئاً ومتواضعاً" (الشهادة ٣٧) ويبدو هنا كما لو أنه ردٌّ محتملٌ للتخيرية من العرب الذين كانوا مولعين بالخيل، وخصوصاً في ساحة المعركة. ونؤكد الشهادات أيضاً على أن دين المسيحيين السريان، هو أكثر امتيازاً من أيّ شيء آخر، في حين أنهم يصلّون الصلّة التي بمواجهة الشرق، والتي هي وفقاً للنص. طريقة البشر الأصلية في الصلّة، منذ آدم حتى بلبلّة الألسنة. كما أن موسى وهارون أيضاً توجّها نحو الشرق، حيث تشرق الشمس، حيث تقع الجنة، وحيث وُصِفَ باب السماء - كذلك عرش الله وسلم يعقوب، (الشهادة ١٧) وقد تكون لدينا هنا بدايات الجدل مع الإسلام حول

التوجه في الصلاة، وهو الأمر الذي من شأنه أن يصعب موضوعاً هاماً في
نصر من القرن التاسع.^(١)

ووصولاً إلى نهاية الشهادات، هناك تحليلاً للمسيحيين بعدم "التحلّي من
مسار العدل" خشية تحلّي الله عنهم (الشهادة ٣٨) وقد يكون موجّهاً ضدّ
اعتناق الإسلام.

يستخدم النصّ في سبيل راحة المسيحيين إقاعهم بأنهم يستحدون على
الذين لحقّ وحقّتهم المعجرات (الشهادة ٢٧، ٤٠)، ولكن بطريقة مدروسة
بشكل أقلّ مما كانت عليه في أدب القرن التاسع،^(٢) والحجّة تأتي مرّة أخرى من
الأدب المدي لليهود، ولكنها تستهدف الآن بوضوح المسلمين، والمعجرات
التي أنجزها موسى وتلك الآتية بعد قيامة المسيح، هي دليل على عصى اليهود
وتفوق لمسيحية ولاهم من ذلك كلّها، أنّ التّركيز على المسيح، كونه المسيح
الوحيد والحقيقي، يبدو وكأنه نصيدٌ للوضع السيّئ لمحمّد: "لا يوجد أيّ
مسيح آخر في الحقيقة سوى المسيح الذي يمكن أن يعطي قوّة وسلطة للبشر"
(الشهادة ٤٠) وبالمطريقة نفسها، والإصرار الثقيل على صلب اليهود للمسيح،
يمكن أن يكون ردّاً على إنكار المسلمين لصلبه بقدر كونه حجةً معادية لليهود.

^(١) انظر مناقشة القرن الثامن السابقة للزّهاب من بيت مال وأطروحة القرن التاسع لـ بوموس
من نصيبين (C. d. ٨٧٠) من هـ. هريش، "الفرع مع الإسلام في التّريانة فضيلة الزّهاب
من بيت مالي وأمير مسلم، هيوغري. مجلة الدراسات التّريانية ٣، ١، كانون الثاني ٢٠٠٠، ص
١٩١

^(٢) انظر: من هـ. هريش، "الذين المغاربي في علوم دفاع اللاهوتيين المسيحيين العرب لأوائل"
وقائع مؤتمر PMR، ١٩٧٩، ص ٦٣-٨٧

تاريخ ومكان التكوين

تقودني الأمثلة أعلاه إلى عدد الشهادات شاهداً على بدايات النقش المسيحي مع الإسلام ومختبراً يجري فيه تطوير حجج جديدة من خلال أدب الجدل المعادي لليهود القائم الأرض العقلية الوحيدة لتحديد أول تاريخ محتمل لتكوين النص، وهو استخدامه لرؤيا ميثوديوس الرائف الأحرورية، وهو ما يشير صمماً إلى تاريخ بعد ٦٩١-١٩٢م^(١). كما ميّز أعلاه، ونحن في الشهادات. لم نعد في حقبة المصاعب السياسية للمسيحيين مثل تلك الناجمة عن الإصلاحات الصربية لعبد الملك بن مروان، والحرب الأهلية الثانية، ولا في مرحلة توقع النصر العسكري لإمبراطورية مسيحية، أو توقع عن مجيء نهاية الزمان كما الحال في توقع نهاية العالم من ميثوديوس الرائف^(٢)، والنصر المتوقع هو فائق الدنيوية، في الوقت الذي كانت فيه السلطة الدنيوية للعرب تبدو منقطعة النظير.

تشير عوامل الجدل المعادي للإسلام، وكذلك التحذير من التحول من الدين إلى المنة التي أصبح فيها الدين الجديد معروفاً للمسيحيين وتم ترسيمه جيداً، وتناسب العقود الأولى من القرن الثامن مع هذه الصورة، وربما بتحديد أكثر العقد بين عام ٧٢٠ و ٧٣٠، وذلك قبل تطور الجدليات مع الإسلام إلى

^(١) انظر غ. ح. ريبك، "ميثوديوس الرائف: مفهوم تاريخي في الرد على نشأة الإسلام"، في "مصادر"، أ. كامرون، L. كورادو و G. R. D. كعب، الشرق الأدنى البيزنطي والإسلام المبكر، ١. مشاكل في مادة الأدب المصدر (دراسات في العصور القديمة المتأخرة والإسلام المبكر)، برنسون، ١٩٩٢، ص ٨٧-١٢٩. ريبك، Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius

(SYR ٥٤١ = ٢٢١)، ص ١٢-١٣.

^(٢) انظر غ. ح. ريبك، "ميثوديوس الرائف: مفهوم التاريخ".

شكل حوارات، وأسئلة وأجوبة، ورسائل^(١) والنص - في الواقع لا يدعو
المسيحيين هذا الاسم، ولكن يشير إليهم بـ "الوثنيين" أو "العرب" ولا في أي
وقت، يدعي على أن النزاع يكون معهم.

وكما رأينا سابقاً، فإن الشهادات مصمتة للمسيحيين السريان، وفي
جميع الاحتمالات إلى السريان الشرقيين منهم، والفقرة الأخيرة من النص هي
بداية لتذكر صوم سكان نينوى^(٢) المطبق تحديداً في كيسة المشرق: "نحن...
المسيحيين، نصوم في هذه الأيام... لتمثيل النبي يونان، كنمط دفن ربنا و
مخلصنا يسوع المسيح، دعونا نحفظ ذكراهم - سكان نينوى، مثل شهادة على
مغفرة ربنا". (الشهادة ٤٤)

ويُعد هذا التصريح في وقت واحد تفسيراً لممارسة المسيحية ودعوة
لشمس هـ، و رتبا يكون على حلفية التحول إلى الإسلام، ونشير القرائن
لأخرى كذلك إلى أصول السريان الشرقية، ويحدد المؤلف مدينة بعلبل
لتور تبة، بالقرب من المكان الذي نطقت فيه السمكة الكبيرة النبي يونان، مع
مدينة "بلد" (إسكي. المؤجل) وهي معلومة رتباً لا تعلمها السريان الغربية أو
على الأقل، لا تهتم لذكرها.

نحتل بلاد فارس مكاناً مركزياً في النص: "أصحاب الذهب والبحور
والمرج جلبت إلى الشرق من قتل بونخ نصر بعد سقوط القدس، وحُفظت بعد

(١) انظر من هـ غريغث، "أمداحه مع الإسلام باللغة السريانية"
(٢) سريشوا، مطران كركاء، من الموضع أن هذا الضام أدخل إلى القويم السورمي بكسة
المشرق في القرن السادس انظر ج - م، فاي، Assyrie Chretienne, III
(Recherches ILOB, Serie III Orient Chretien) ٤٢، بيروت، ١٩٦٨، ص

ذلك "في حزية بلاد فارس" (الشهادة ٣١) جلسها اثنا عشر من ملوك الفرس إلى المسيح في بيت لحم^(١) واعتنقوا المسيحية، وعادوا إلى بلدتهم بمباركة من مريم العذراء، وأخذوا بنشر الأحبار السارة (الشهادة ٣١-٣٢) وأصبحت هذه القصة شهيرة جداً في كنيسة التريان الشرقية، وأصبحت تقليداً مقبولاً، كما يتبين من مراسلات البطريرك تيموثاوس.^(٢)

أخيراً وليس آخراً، إن الشهادات تشدد على مقيم الشخص الثاني (برشوبا) من الثالث (الشهادة ٤) والمفردات المستخدمة في النص لا تظهر التطور والتوسع بعد المجامع المسكونية في القرنين الخامس والسادس، وهو أمر ليس بمستغرب نظراً إلى عُزلة كنيسة المشرق^(٣) وزيادة على ذلك، فإن العوامل المضافة لعقيدة Theopaschite^(٤) تشير إلى المحزون الترياني الشرقي نفسه.

^(١) هذا المقطع يأتي من كهف الكتور، على الرغم من أن عدد الملوك هناك هو ثلاثة.
^(٢) انظر أو براون، "Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe"، Onens Christianus ١، ١٩٠١، ص ١٤٢-١٥٠ (الترجمة اللاتينية ص ٩٦-١٠٢) F. بركيل - شاروت، "Lettre du patriarche Timothee a Maranzekha evêque"، Journal Asiatique، ٢٨٨، ٢٠٠٠، ص ١٠.

^(٣) مقدمة عامة عن كريستولوجيا كنيسة المشرق، انظر S. بروك، "L'Eglise de l'Orient dans l'empire sassanide jusqu'au VIe siècle et son absence aux conciles de l'empire romain"، Istina، ٤٠، ١٩٩٥، ص ٢٥-١٤ المقرة "كريستولوجيا كنيسة المشرق في المجامع القرن الخامس إلى أوائل السابع"، الاختبارات والنواذ لأوبنة في طبعة ع. دراعاس، Aksum - Thyateira، كتاب تذكاري لرئيس الأساقفة ميخايلوس، لندن، ١٩٨٥، ص ١٢٥-٤٢ (مقدمة طباعتها في س. بروك، "دراسات في المسيحية التريانية" تاريخ، أدب، ولاهوت (كتاب مجموعة سلسلة دراسات CS ٢٥٧)، الترجمات، هامشير وبرلختون VT، ١٩٩٢، ١٢).

^(٤) "الرعاة البشرية لربنا" (الشهادة ٣) "من خلال تقديم بشرته حيث صلبها اليهود على الصليب" (الشهادة ٦) "وبقي في ألوهيته التي لا يماني" (الشهادة ٤٠)

النتيجة:

تبدو السّوءات التي تمّ جمعها في الشّهادات كأنّها خلاصة من الحجاج المصنّعة لمسيحيّ السّريان الشرقيّين كدفاع عن ممارساتهم الدّينية والطّقسيّة في عطاء من الحدل المعادي لليهوديّة، ولكنّه في الواقع موجّه ضدّ المسلمين. ويقدم النّصّ أجوبة لتحديات محدّدة، ولكنّه لا يزال بعيداً عن تطوير أيّة فكرة حول انعاش سياسيّ، أو تحرّر أحروريّ في الحلوليّة المستقبلية. وبدو كذلك أنّه محاولة لتعامل مع الوضع التاريخيّ في بداية القرن الثامن، كما يمثل مرحلة انتقاليّة في الأدب، لتأتي في وقت لاحق من التوقّعات الأحروريّة الحية التي ظهرت في السّوءات الأحروريّة السّريانيّة القديمة، ولكن في وقت سابق للأطروحات الأكثر تقبّلاً وجدليّة من أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع. وربّما تُظهر الضّيف الأدبيّة غير النّحويّة للنّصّ هذا الوضع، فهو ليس رؤيا أحروريّة، على الرّغم ممّا قد يبدو عليه من معنى كلمة "الرّؤى" في العنوان، وكذلك على الرّغم من اقتراضه الكثيف من رؤيا "ميثوديوس الرّائب" ولكن إن لم يكن رؤيا، فهو ليس نصّاً فعليّاً للجدل مع الإسلام.^(١)

(١) أنا ممسّ بشكل خاصّ للدكتور أرييتا بلاكورستانتيو لمساعدتها في إزالة الأخطاء من نصّي الإنكليزيّ. بالطبع، يجب أن يكون كلّ اللوم بخصوص الميوس المتبقية موجهة إليّ.

حماقة بالنسبة إلى الخنفاء: الصليب في الجدل المسلم - للمسيحي المبكر (١)

مارك ن. سوانسون

مقدمة:

تم العثور على إحدى أقدم الإصدارات العربية المعروفة من رسائل القديس بولس في مخطوطة من القرن التاسع الميلادي، وهي المخطوطة في مكتبة دير سانت كاترين في جبل سيناء والمهروسة بـ "مخطوطة صريّة ١٥٥" (٢).
ويجد فيها تقديماً من كورنثوس الأولى ٥-٢٢١، وترجمه على النحو التالي:

اليهود يطلبون علامات، والخنفاء يسعون إلى الحكمة.

أما بالنسبة لنا، فنحن نعلن المسيح المصلوب، بالنسبة لليهود هو أمرٌ مشكوك فيه، وبالنسبة للأمم هو حماقة.

لكن بالنسبة لأولئك المختارين من بين اليهود ومن الخنفاء،

فإن المسيح هو قوة الله وحكمة الله؛ لأن حماقة الله أكثر حكمة من

الناس، وضعف الله أقوى من قوة الناس. (٣)

تأتي كلمة الخنفاء، مفرداً حنيف من الكلمة السريانية "حنني" وهذا

يعني "لوثيين" أو "غير اليهود" أو "الإغريق".

(١) تعتمد هذه لائحة شكل كبير على رسالتي غير المنشورة MN سوانسون، "حماقة بالنسبة إلى الخنفاء: حسب المسيح في جند المسلمين - المسيحيين العرب في القرن التاسع والتاسع الميلادي، أطروحة دكتوراه، المعهد البابوي للوثائق العربية والإسلامية، روما، ١٩٩٢.

(٢) تم نشر المخطوطة من قبل ترجمة وإصدار MD غيسون، النسخة العربية من رسائل القديس بولس إلى أهل رومية، كورنثوس، غلاطية، مع جزء من رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس، من مخطوطة القرن التاسع في دير سانت كاترين في جبل سيناء (2) STUDIA SINAITICA، لندن، ١٨٩٤.

(٣) ترجمتي للنص في المرجع نفسه، ص ٣٩ (بالعربية).

ووفقاً للقديس بولس في حِلَّة العريَّة المبكِرة، فإنَّ عاقبة الحنفاء وجدوا
 "كلمة الصليب" (كور الأولى، ١٨.١) "حماقة" (حق)، وهي العكس تماماً من
 كلمة الحكمة (حكمة) التي كانوا يسمون إليها، وكما هو معروف، فإنَّ الكلمة
 المشتقة حفاء / حنيف لا يمكن العثور عليها فقط في الكتابات العريَّة
 للمسيحيين ذوي الخلفيَّة السريانيَّة، لكنها تظهر مرَّات عدَّة في الكتاب المقدَّس
 باللُّغة العريَّة للمسلمين، "القرآن" وللکلمة هناك معنىٌ بمرَّ، فهي لا تشير إلى
 الوثنيين اليونانيين، بل لأشخاص ذوي عقيدة توحيدية مثل إبراهيم، الذي لم
 يكن يهودياً ولا نصرانياً؛ لكنه كان حنيفاً ومسلماً.^(١)

وسرعان ما أصبحت كلمة "حنيف" في الاستعمال الإسلامي مرادفةً لـ
 "المسلم" و "الحنيفيَّة" مرادفةً لـ "الإسلام".^(٢) وسرعان ما اكتشف
 المسيحيون الذين وجدوا أنفسهم تحت الحكم الإسلامي نتيجةً للفتوحات
 التي جرت في القرن السابع الميلادي.. أنَّ تعبير كلمة "الصليب" في العهد
 الجديد، لم يكن حماقةً فقط بالنسبة إلى الحفاء اليونانيين الذين كان قد تكلم
 عنهم القديس بولس، ولكن كان أيضاً لِعِراً عِبرياً. على أقلِّ تقدير، بالنسبة إلى
 الحفاء المسلمين تحديداً أفلقوا علموا أنَّ كتاب المسلمين المقدَّس ينكر الحقيقة
 السهلة لصليب المسيح. وذلك لعدم قوله أيُّ شيء عن معنى الصليب ومعناه
 الخلاص.

^١ ١٥٧١ و سورة آل عمران ٦٧ النُّسخة الإنكليزيَّة المققَّنة لها وطول هذا الفصل تعتمد على ذلك
 الحاققة بلأ A أوسري، القرآن المترجم، لندن، ١٩٥٥.

^٢ انظر و م واط، حنيف، E12، المجلد ٣، ص ١٦٥-١٦٦ ص هـ جريفيث، "التي محمد،
 كتاب المقدَّس ورسائله، وفقاً للتصريحات للمسيحيَّة باللغتين العريَّة والسريانيَّة من القرن
 العباسي الأول"، في طعة توميف فهد، La vie du prophete Mahomet (Colloque de
 Strasbourg, 1980)، مارس، ١٩٨٣، ص ١١٨-٢١

والآية المخرجة في سورة النساء (٤) ١٥٧ هي جزء من الجدل ضد
اليهود الذين وُتخوا حل مجموعة متنوعة من الاعتداءات. بما في ذلك مطالبتهم
بصلب المسيح.

ويجب القرآن على هذا الادعاء بقوله:

.. رَمَّا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَّوْهُ وَلَكِنَّ شُبَّةً كُفَّ ...

... لم يقتلوه، كما لا هم لم يصلبوه، ولكن بنا لهم ذلك ...

وقد سعى المترجمون المسيحيون خلال أربعة عشر قرناً إلى تفسير هذه

الآية بطريقة تتيح موت المسيح على الصليب.

ينم في الموضوع المركزي في الإيمان المسيحي، وفي السعة المسيحية عن
فضة انزاع بعيداً، والتي قد تعود إلى القرن التاسع الميلادي.. الادعاء بأن
المعنى المسيحي الأصلي للآية هو أن "المسيح لم يموت في جوهر طبيعته
الإلهية".^(١)

اقترح عدد من النقاد في الآونة الأخيرة جداً أنه ليس من الضروري
أن تكون الآية تكرر حقيقة أن يسوع قد صُلب، وقد قدم تفسيراً بارعاً لدعم
هذا كس من لويس ماسيفون^(٢) وعلماء من دائرته الموسعة من فيهم جوليو
بسيطي-ساني^(٣) وفرانسوا جوردان.^(٤)

^(١) مطر ب. روميا، "قراءة مسيحية للقرآن" ونقصة سرجيوس-بسمرا واستجوابها للقرآن
والشيرة"، في طبعة D توماس، Syriac Christians under Islam، التي ألف
الأول، لندن، ٢٠٠١، ص ٥٧-٧٣، وهنا ص ٦١
^(٢) ل. ماسيفون، "Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazali", Revue des
Études Islamiques، ١٩٣٢، ص ٥٣٢-٦
^(٣) ع. بسيطي-ساني، القرآن في ضوء النسخ نصير مسيحي للكتاب المقدس للإسلام "نيكاغرا،
١٩٧٧، ص ١٦٣-٧٤

وعلى الرغم من الرغبة المسيحية المكثفة للمثور على قراءات لأية صورة النساء (١٥٧) التي من شأنها أن تسمح بحقيقة صلب المسيح... يؤكد المسار الرئيس للتعليق الإسلامي على التوراة^(١) بأن يسوع تم تخليصه من الصلب، وُرفِعَ حياً إلى السماء، تاركاً القضية الرئيسة في تفكير العلماء، وهي مسألة: ماذا، أو من الذي صُلب مكان يسوع؟

يقول ن. رويسون: عندما ترجع الهويات. وتكون اللاأذرية في المسألة خياراً محترماً. فإنها تتراوح بين المتطوعين من ضمن التلاميذ، إلى أحد الذين أتوا لإلقاء القبض على يسوع.. إلى يهودا الإسخريوطي.^(٢)

وزيادة على ذلك، فإن النصوص المسيحية من العصر الإسلامي المبكر تشير إلى أن المسيحيين كانوا على دراية بأن (معظم) المسلمين لم يعتقدوا بأن المسيح قد صُلب. فعل سبيل المثال، تسجل حياة "شودة" باللغة العربية وقوع كارثة تاريخية بعصر النبي، وقد يعود تاريخها إلى تسعينيات القرن السابع الميلادي^(٣) وهي تشير إلى "أبناء إسماعيل" حل لهم "أوثكك اللين يُكثرون

^(١) ف. جوردان، *Lamort du Messie en Croix dans les églises arméniennes et sa relation à l'Islam jusqu'à l'arrivée des Mongols en 1258*, doctoral dissertation, Université de Paris—Sorbonne and Institut Catholique de Paris, ١٩٨٨، ص ٢٧٣، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣١٥، ٣٨٠.

^(٢) كان هناك معارضة في هذا المسار الرئيس في أوائل القرون الإسلامية، ولا سيما من ابن الزاويدي، والزارقي، وبعض من الإسماعيليين، انظر سواسون، "الحقاقة"، الفصل ٣، D ٢.

^(٣) ن. رويسون، *المسيح في الإسلام والمسيحية*، الباي، نيويورك، ١٩٩١، ص ١٢٧-١٤١، سواسون، "الحقاقة"، الفصل ٣، B ١.

^(٤) للاطلاع على النص، انظر إي أمليو، *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e et V^e siècles*، باريس، ١٨٨٨، ص ٣٣٨-٤٦ (مع ورحة مرسية والتعليق في ص ٥٢-٥٨) انظر أيضاً دغ هويلاند "رؤية الإسلام كما رآه آخرون" دراسة وتقييم لكتابات المسيحية، اليهودية والزرادشتية عن الإسلام

معانالي التي قِيلَتْ يَبْلُغُهَا عَلَى الصَّلِيبِ^(١) ومن المؤلف بشكلي أكثر هو تصريح القديس يوحنا الدمشقي في الفصل الذي يتحدث فيه عن الإسلام في "المرطقات" وهي الكتابات التي تعود إلى الربع الثاني من القرن الثامن وإذا كان الإسناد إلى يوحنا صحيحاً^(٢) حيث يسجل الدمشقي عن القرآن أنه يقول:

إِنَّ الْيَهُودَ بَعْدَ تَعْلِيمِ عَلَى الْقَانُونِ، أَرَادُوا أَنْ يَصْلُبُوهُ، وَبَعْدَ احْتِقَالِهِ صَلَبُوا ظَلَمَهُ؛ وَلَكِنَّ الْمَسِيحَ نَفْسَهُ لَمْ يُصَلَّبْ، كَمَا يَقُولُونَ إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ، لِأَنَّ اللَّهَ أَخَذَهُ لِنَفْسِهِ فِي السَّمَاءِ، لِأَنَّهُ أَحَبَّهُ.^(٣)

سأقدم في هذا الفصل ثلاثة نصوص مسيحية من النصف الثاني من القرن الثامن وهي تعطي نوعاً ما نكهة من الردود المسيحية إزاء الإنكار

المبكر (دراسات في العصور القديمة للتأخرة والإسلام المبكر ١٣)، برستون، ١٩٩٧، ص ٢٧٩-٨٢. يُرجع هولاند تاريخ النص إلى وقت أسبق من القرن السابع مما أصر على القصة هي مشروع بناء المسلم الذي تصفه الزن. ب. إعاد بناء الهيكل الذي في أورشليم. ونجد هذا ليكون مرجعاً لقصة الضحرة (إنجارد) يعود تاريخه عادةً إلى ٦٩٢ م، انظر تقرير أنستاسيوس من ميناء اندي نُشر من ب. فلوس، L'Esplanade du Temple à l'arrivée des Arabes, d'après deux recits byzantins، في إصدارات ج. رابي وج. جورايت، مقدس، الجزء ١، أورشليم عبد الملك (دراسات أكسفورد في الفن الإسلامي ٩)، أكسفورد، ١٩٩٢، ص ١٧-٣١.

١. أمديو، Monuments، ص ٣٤١.
٢. للاطلاع على مناقشة حديثة في مسائل الأصالة والتاريخ، انظر ١٠ لوث، القديس يوحنا الدمشقي، التعميد والأصالة في اللاهوت البيزنطي (أكسفورد الدراسات المسيحية المبكرة)، أكسفورد، ٢٠٠٢، ص ٣٣-٤ (من تاريخ ييجي هوسبيوس) ٧٦-٨٣ (في الفصل من الإسلام).

٣. Liber de IV Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern، Patristische Texte und Studien ٢٩، برلين، ١٩٨١، ص ٦١، الأسطر ١٨، ٢٢-٥. انظر أيضاً دج. سامس، يوحنا الدمشقي في الإسلام، مرطقة لإسحاقيين، لندن، ١٩٧٢، ص ١٣٢-٣.

القرآني للصلب، وتختلف النصوص الثلاثة في نوعيتها الأدبية، ولغتها الأصلية، والمجتمع الذي شأت فيه، إلا أنها تمسحها. مجتمعة. مجموعة من الردود المسيحية التي ستمهد الطريق الاعتراضية والأجندة لقرون عدة لاحقة.

تاريخ بطاركة الإسكندرية

تتملى المؤلفات التاريخية، الرؤوية والاعتراضية من الطوائف المسيحية في الحفنة الإسلامية المبكرة بالإشارات إلى قوة الصلب، والمعجزات القائمة من خلاله، وللحصول على أمثلة فإنه يمكن للمرء أن يراجع تاريخ بطاركة الإسكندرية. "الحياة رقم ٤٦" في هذا التجميع العربي الشهير، والتي تعود إلى البطريرك ميخائيل الأول (٧٤٤-٦٨)، وقد كتبت أصلاً من قِبل شخصي معاصر بالذمة القبطية، وهو يوحنا الابن الروحي لموسى أسقف أوسيم في غرة.^(١) وتحتل سجلات يوحنا، المكتوبة حوالي عام ٧٧٠، قصص عن الصلب، وتشير إليه. وأن المعجزات تحدث بعلامة الصلب، كما. على سبيل المثال عندما يسمي الأسقف موسى صبيًا مثلولاً.^(٢)

^(١) "تاريخ بطاركة الكنيسة القبطية في الإسكندرية" ٣. أماتون لميخائيل الأول (٧٦٦)، إصدار وترجمة، ب. إيفيس، Patrologia Orientalis ٥، ١٩١٠، ص ٨٨-٢١٥ من المصادر والإصدارات لتاريخ البطاركة، انظر ل. دي هيجر، موهوب بن منصور بن مفازع، et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire Corpus Scriptorum Christianorum) des Patriarches d'Alexandrie Orientalium ٥١٣ - 83 (subs)، لومان، ١٩٨٩.

^(٢) تاريخ البطاركة، ص ١٣٤ في وقت لاحق من الرواية، الأسقف سيمون من الشطب وسم علامة الصلب لإرجاع الطفل حديث الولادة إلى وصيه الطبيعي بعد استدعائه ليشهد أنه كان أب شرعيًا موالده المتوفى. المرجع نفسه، ص ٢٠٤-٥.

في قصص أخرى، يسحر أفراد مسلمون من الصليب . مع عواقب
مزعجة فعل سبيل المثال، يروي يوحنا القصة التالية:

في أحد الأيام، أراد حاكم الإسكندرية إطلاق سفين الأسطول في
البحر، وكان هناك حشد من الأرثوذكسيين في كيسة القديسة مريم، وكانوا
بحو عشرة آلاف شخص، ورأى شاب من المسلمين مثال صورة مصورة عن
حائط الكيسة لتبني المسيح على الصليب، وصاحب الحرية الذي يطعنه.

فقال للمسيحيين، يجرسهم "بسمعهم": أي شيء هو هذا، الذي على
الصليب؟ فقالوا له: إنها علامة إلهنا المسيح على الصليب لخلاص العالم.
عند هذا أخذ قصة، وصعد على الأسطوان العوقان، وطعن صورة المسيح في
الحائط الآخر، الأيسر، وهو يجذف ويستهرئ بكلامه، فللوقت صارت صورة
الشاب مصورة كأنه مصلوب على مثال شبه الصورة التي طعنها، ولحقه وجع
عظيم، حتى كأنه قد طعن في جنبه مثلها، والتصفت يده على القصة التي طعن
بها، ولم يقدر أحد على أن يخلصها من يده، وصار معلقاً في وسط الشعب، بين
السماء والأرض. فلم يرل كذلك نهاره أجمع، وهو يصرخ ويقول: "يا قوم
طعنتم في جني" أصرخ المسلمون على النصارى بصوت عظيم محمدين لله
صانع المعائب، وسألوهم أن يدعوا الله للخلاص، فدها النصارى وقالوا،
"كبريا بصون" دموعاً حنة، فلم يرل من مكانه إلى أن قال واحد من المسلمين
له . إملك إن لم تعترف بأمانة النصارى، وتقل. إن هذه الصورة صورة المسيح ابن
الله، وتكلمتم بها يقولونه ويعتقدونه مثلهم ولأفيا إحالك ثلر أبداً.

فقبل قول ذلك الرجل المسلم، واعترف أنها صورة المسيح، وقال: أنا
بصراني، وعلى دين المسيح أموت. فحيث نزل وسط الجماعة، ومضى إلى
الديارات وتعمّد هناك.^(١)

تتبع هذه القصة مباشرة رواية المؤرخ القبطي عن الثورة العباسية التي
أدت إلى انكثير من الدمار في مصر، ومشقة كبيرة للبابا ميخائيل بشكل
ملحوظ، حيث يعلن يوحنا أنه من "خلال علامة الصليب" حقق المتمردون
العباسيون النصر! كما يروي يوحنا القصة التالية: دعا الله شخص اسمه
عبدالله ووالده أبو مسلم لمحاربة الخليفة الأموي مروان الثاني، وهذا عن
طريق الأحلام التي وعدهم الله فيها بالنصر في أول مواجهة عسكرية لهم،
انتصر جيش المتمردين سيء التجهيز، والمكون من عشرين ألفاً على مئة ألف
من الرجال المقاتلين، من بينهم أربعون ألف فارس، "بمحوية من الله" (كما
يقول يوحنا)^(٢). نقرأ التالي:

فراى أبو مسلم ملاك الرب، وفي يده قضيب ذهب، وبأعلاه صليب،
فهزم أعداءه؛ وكان أبو مسلم ينظر الموضع الذي يدنو منه الصليب، وأعداؤه
يسقطون بين يديه أمواتاً، فيأخذ أصحاب عبدالله وأبي مسلم خيلهم
وسلاحهم.^(٣)

ونقرأ بعد ذلك فوراً.

^(١) المرجع نفسه، ص ١٤٩-٥٠. هنا وفي وقت لاحق، ترجمتي لنص إيفيت العربي. لقصة أخرى
من هذا النوع، انظر المرجع نفسه، ص ١٠٢-٣.
^(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٢.
^(٣) المرجع نفسه

تقدّم الشّيح أبو مسلم لعسكره بأن يعملوا صليباً من كلّ نوع
ويجعلوه قدامهم، وقال لهم: إنّ هذا هو الذي أعطانا الله العلة به، وهو الذي
أخذنا المملكة.^(١)

كان يوحنا قد ذكر سابقاً في تاريخه، الملك النوبي "ميركوريوس دنقلا"
الذي كنّ لسحرية القدر. يُدعى "قسطنطين الحديد"^(٢) ومع ذلك، فإنّ أما
مسلم، زعيم الثورة العباسية، هو أكثر من يمثل صورة "قسطنطين الحديد"،
منفياً رؤيا من الله وهازماً من حلال علامة الصليب! وهذه الطريقة المنحلة
يتم تبرير قوة الصليب. على الزعم من أنّ يوحنا ملّم بتسجيل آله، ليس بعد
وقت طويل من انتصارهم، "نسي العباسيون... أنّ الله هو الذي منحهم
الملكية؛ وتخلّوا عن الصليب المقدّس الذي منحهم النصر".^(٣) ويمكن العثور
على مثل هذه القصص حول قوة الصليب في جميع آداب المسيحيين الذين
وجدوا أنفسهم تحت حكم المسلمين، أو في صراع معهم، وهي لا تقتصر إلى
إطار دفاعي، كما أشار "جوهانس ديب هيجر" مع الإشارة إلى تاريخ الطاركة.
هذه النصوص هي في الواقع مزيج معقّد من التاريخ والأسطورة،
وأقرب من الحقيقة والخيال إلى التأكيد، لأن قيمتها الذاتية لا تكمن في إشارتها
لأحداث تاريخية حقيقية، ولكن في انعكاس المواقف والعقليات فيها في عددٍ
قليلٍ بعض الشيء من الحالات، ورسالتها الحقيقية هي مهارات طائفة، أو

(١) المرجع نفسه، ص ١٥٣

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٠

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٩

على الأقل، تقيّم للعلاقات بين مجتمعهم الديني ومجتمع الآخرين، مترجماً. إذا جاز التعبير. إلى لغة الرواية.^(١)

يجعل يوحنا من العامل الدفاعي في روايته واضحاً، وهذا في قصة عن مسابقة بين الطوائف الدينية المتناحرة لمعرفة من الذي مُتَّجَب صلواته خلال مدة رمضان اليل القليل.

ويحسب يوحنا، "كان منع الماء بإرادة الله، ليظهر عجائبه... وصحة دين النصرانية"،^(٢) ويحسب سرده للقصة، فلهم فقط "المسيحيون" الذين يصلون مع مرضي للصلبان في عيد الصليب المجيد (١٧ توت= ١٤ أيلول)، والذين يستجيب الله لهم، ويسبب في ارتفاع مستوى مياه النيل.^(٣) إن قصصاً كهذه يمكن فهمها جريئاً على أنها دفاع غير مباشر عن الادعاءات المسيحية حول صلب المسيح في مواجهة الإنكار الإسلامي، ولو كانت الادعاءات المسيحية غير حقيقية، لما كان الصليب ذا قوة.

وتثبت حقيقة أن الصليب لديه قوة بالفعل. سواء علامة الشفاء عبر الصليب التي يقوم بها الأسقف المسيحي، أو الصلبان التي تصاحب الصلاة لإحراز معجزة، أو لوحة الحائط التي تقاوم التحرية، أو المعيار العسكري يبعثر العدو. تثبت صحة الادعاء المسيحي المتناقض بصراحة بأن المصلوب

^(١) ح. د. هيجر، "عناصر دفاعية في التاريخ النبطي - العربي: حياة أبرام بن درعة، بطريرك الإسكندرية الثاني والستون"، في طعاب، س. ك. سمير وج. ميلسن "الادعاءات المسيحية العربية في العصر العباسي" (٧٥٠-١٢٥٨)، ليدن، ١٩٩١، ص ١٩٣-٤.

^(٢) تاريخ البطارقة، ص ١٩٤ التكرير المضاف.

^(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٣-٧.

ليس سوى (على حد تعبير المسيحيين في قصة يوحنا حول اللوحة الجدارية)
 "إلهنا المسيح"، الذي "عُلّق على الصليب من أجل خلاص العالم".^(١)

حول طبيعة ثالوث الله

من الطرائق الأخرى للدفاع عن الادعاءات المسيحية حول صلب
 المسيح من دون لاقتباس مباشرة عن آية سورة النساء (١٥٧) أو نيّة تفسيرها،
 هو النقاش من لبوة في التبشير والإقدام على الدفاع الذي يمكن تقني أثره
 رجوعاً إلى العهد الجديد بذاته، فقد سعى المسيحيون إلى إقناع اليهود بأن يسوع
 الناصري كن هو المسيح الموعود من الكتب المقدسة لإسرائيل، وأن مسيرته قد
 تمّ التّبوّها في تلك الكتب بقدر كبير من التّصهيل، وقُتعت مجموعات من
 الشّهادات من الكتب المقدسة من التّجسد، والفسيّة، والآلام، وقيامه
 وصعود المسيح، ورتباً تظهر على شكل كتاب قديم قديم القرن المسيحي
 الثاني.^(٢)

عندما أصبح المدافعون المسيحيون على بيّنة من التّحديات الإسلامية
 للإيمان المسيحي، كان من الطّبيعي أن "يعيدوا نشر" الموارد الدّفاعيّة المتاحة،
 وهي الخطوة التي بدت طبيعيّة أكثر بسبب التّشابه الذي ميّزه هؤلاء المدافعون
 بين معتقدات اليهود، وتلك الخاصّة بالمسلمين، الذين ذُهِوا أحياناً "اليهود

^(١) انظر أملاء ص ٢٤١
^(٢) انظر: ج. فانيلو، (Les Études d'exégèse judéo-chrétienne (Théologie Historique) Testimonia)، باريس، ١٩٦٦، خصوصاً ص ٥-١١
 في حين ميشتو من ساريس وتيل ألف كتاب Testimonia، وأقدم الأعمال كهذه في جورتنا هي
 تلك الخاصّة بالقبرصيني (مكتوبة عام ٢٤٦-٨ م) وسبب أحدها إلى هيرودوس النيصقي (من
 عام ٤٠٠ م) حول هذا، انظر Adversus Iudaeos، وليمز، وجهه نظر عليا من
 المسيحية ندفاعيّة حتى عصر النهضة، كامبردج، ١٩٣٥، ص ٥٦-١٢٤ ٣١-٣٢٩

المجدد^(١) وقد وضع يوحنا التمشقي المنطق لهذه الحالة بشكل جيد عندما قام بالرد على ادعاء المسلمين القائل بأن محمداً هو نبي، فقال:

نحن نقول:.... أي من الأنبياء تنبأ عن بروز نبي كهذا؟ ويقعون في حيرة؛
نحن نقول:.... إن جميع الأنبياء متعاقبون، بدءاً من موسى، فقد تنبأ بمجيء
المسيح، وبأن المسيح هو الله، وأن ابن الله سيأتي في الجسد، ويُصلب، ويموت،
ويقوم، وسيكون حاكماً للأحياء والأموات^(٢)

يقوم يوحنا بعد بضعة أسطر، بالتعليق حول ألوهية المسيح التي يمكن
أن تنطبق أيضاً على قدم المساواة مع واقع صليبه، هذا هو ما سلمه الأنبياء
والكتاب لنا ولكم، حيث نصرّون بقوة على قبول الأنبياء.^(٣)

وبعد نبوءات العهد القديم عن الصلب في أقدم نصٍّ عربيٍّ مسيحيٍّ
دفاعيٍّ مؤرخ في حوزتنا، وقد وُجدت في سيناء العربية، المخطوطة ١٥٤،
ودعاه محررها الأول باسم "في تثليث الله الواحد" أي حول طبيعة الثالوث
الله.^(٤) والتاريخ المنوح في النص، هو ٧٤٦ عاماً منذ "نشأ الله وشكل"

^(١) كي هم في رسالة الكاثوليكوس نيموثي الأربعون (السريانية) إل سرجيوس، Dialectique du langage sur Dieu de Timothee I (728-823) à Serge Shihob، روما، ١٩٨٣، ص ٢٧٥، رقم ٧ (الترجمة العربية، ص ١٨٦) انظر ص ٥٠. غريفيث، "اليهود والمسلمون في النصوص السريانية والعربية للقرن التاسع، التاريخ اليهودي" ٣، ١٩٨٨، ص ٦٥-٩٤.

^(٢) يوحنا التمشقي، إصدار كوتر، ص ٦١-٦٢، الأسطر ٢٣-٤١.

^(٣) المرجع نفسه، ص ٦٣، الأسطر ١٣-٤١.

^(٤) م. د. غريون، النسخة العربية من أعمال الرسل... مع أطروحة عن طبيعة الثالوث لله (٧ Studia Sinaitica) كامبريدج، ١٨٩٩.

نُسب المسيحي^(١) الذي يتحول إلى عام ٧٥٥، إذا ما احتسبنا هذه التين من
التجند^(٢)، أو عام ٧٨٨م وإذا احتسبنا من الصلب والقيامة.^(٣)
وعلى أية حال، فنحن نتعامل مع دفاع عربي أصلي للإيمان المسيحي
عائد إلى النصف الثاني من القرن الثامن

يقتنع المؤلف الملكي غير مذكور الاسم عمله بصلاة جميلة مليئة
بأصداء قرآنية،^(٤) ثم يتقل لعلاج قصايا في صميم الجدل المسلم - المسيحي،
لفصل الأول هو دفاع عن عقيدة الثالوث، في حين يشرح الفصل الثاني
ضرورة تمجيد كلمة الله، وهذا الدفاع عن التجند هو محاولة ملحوظة لاتحاد
رواية الاسرجاع المسيحية التقليدية عن هزيمة الكلمة المتجند، البرعة
للشيطان من أجل إنقاذ البشرية، وإعادة تشكيلها بحيث يصبح عرضة لتأريخ
لخلاص ذا أوجه تشابه واضحة مع تسلسل القصص القرآنية حول رسل الله،
كتلك الموجودة في سورة الأعراف أو سورة هود،^(٥) ويسج المؤلف في
أسلوب سلس وطبيعي، التعابير القرآنية والتفاصيل الترددية في روايته.

^(١) سبأ العربية المخطوطة ١٥٤، ٢، ٧١١٠. تمت الإشارة إلى هذا التأريخ لأول مرة في منشور
عسيمي من قبل ك. سمير "الدفاع العربي المسيحي في الحقة الأموية" كلمة من الشرق
١٦، ١٩٩٠-١، ص ٨٩-٩٠.

^(٢) حافظت سبأ ه. هريث على هذا الوضع، على سبيل المثال في كتابها "نظرة عن الإسلام
من أديرة فلسطين في وقت مبكر من الحقة العباسية" فيودور أبو قرّة و"الخلاصة اللاهوتية
العربية" الإسلام والعلاقات المسيحية الإسلامية ١٩٩٦، ٧، ص ١١ و ص ٢٥ م ٢٠.

^(٣) لقد جادلت هذا الوضع في م. ن. سواسون، بعض أصوات التأريخ في تثليث الله الواحد
(سبأ لعربية ١٥٤) وجميع وجوه الإيمان (لندن، المكتبة البريطانية أو ١٩٥٠)، كلمة من
الشرق ١٨، ١٩٩٣، ص ١١٥-١١٦ انظر أيضا هولاند، رؤية الإسلام، ص ٥٣.

^(٤) انظر م. ن. سواسون، "ما وراء" لآيات النص: مقاربات إلى القرآن في بعض من الدفاعات
العربية المسيحية المبكرة، العالم الإسلامي ٨٨، ١٩٩٨، ص ٣٠٥-٨٠.

^(٥) المرجع نفسه، ص ٣٠٨-١١.

هكذا فقط، يكون الفصل الثاني من "حول طيعة ثالث الله" مغلماً هاماً في تاريخ الخطاب الخلاصي في المسيحية العربية.

لكن هذا الفصل هو أقل أهمية بالنسبة للتاريخ النهائي المسيحي، وتحديدًا فيما يتعلق بالصلب. ويشد المؤلف، بالتأكيد على أن صلب المسيح هو محور قصة الفداء البشري في ذروة الفصل تقرأ: صلب الخطيئة عبر صليبه، ووطأ الموت. الذي ورثه آدم من خلال التجاوز. بموته، وأظهر القيامة.^(١) ويكل الأحوال، فإن المؤلف لا يفتر كيف أمكنه القيام بمثل هذه الادعاءات، أو كيف أن موت المسيح المخزي على الصليب يزم الخطيئة، والموت، والشيطان! بينما الفصل الثاني من "حول طيعة ثالث الله" يستغل التسلسل القرآني من قصص الرسول كي يقدم تفسيراً لضرورة تمسك الكلمة، وفيما يتعلق بصلب الكلمة المتجسد، فإنه يعيد بسهولة اللغة الليتورجية التقليدية، من دون تبرير.

ونحن نجد شيئاً قريباً من الدفاع عن الادعاءات المسيحية حول الصليب، ولكن في الفصل الأخير من الأطروحة. على الأقل، في الشكل الذي لدينا الآن.^(٢) يبدأ هذا الفصل على النحو التالي:

وهذا تباً به أسياء الله فيما يتعلق بصلب المسيح الذي حلصنا من خلاله من تضليل الشيطان وأعماله:

(١) سيناء العربية المخطوطة ١٥٤، وما يليها. ٧١٠٧-٧١٠٨. (٢) المرجع نفسه، وما يليها. ٧١٣٧-٧١٣٩، حيث يتمرق النص. قد يتشكل انطباع للمرء بأنه هل مفرقة من نهاية الفصل، وربما من نهاية الأطروحة ككل. لاحظ أن هذا الفصل عن الصليب لم يجر من قبل غيبون

تتنا موسى، الذي كلمه الله وتسبب في حرق وجهه، بحيث لم يكن أي
من بني إسرائيل بعد ذلك قادراً على النظر في وجهه... بشأن صلب المسيح
وقد لبى إسرائيل في التوراة، التي أنزلها الله له: و تكون حياتك معلقة
فدامت، ولا تؤمن [صفر الشية. ٦٦٢٨، ٧٠]. ما هي الحياة التي كانت
معلقة آدم أعين بني إسرائيل، التي لا يؤمنون بها، سوى نور الله؟!

لذلك اهتموا ما تنبأ به الأنبياء عن طريق الروح القدس بشأن المسيح
الذي تم صلبه، والذي قبل صلبه صلب الخطيئة ودمر الشيطان.^(١)

ثم يتابع المؤلف لمناقشة فقرة أخرى من السفر التي فهمها المسيحيون
تقليدياً على أنها نبوءة عن صلب المسيح، وهي قصة الثعان البرونزي في
البرية. (رقم ٦، ٢١-٩)^(٢)

ليس هناك ما يشير الذمعة حول الاقتباسات الموجودة هنا، والترجمة
السعينية للشية ٦٦٢٨، في حين إنها غير مألوفة لمعظم المسيحيين العربيتين
المعاصرين، إلا أنها موثقة لأول مرة كنموذج عن الصلب في ميليتو من
ساردس، وتستخدم هكذا كثيراً بعد ذلك.^(٣) وما قد يكون من المستغرب، هو

(١) المرجع نفسه، و. ٧١٣٧-٢ يتم نشر النص العربي في م. د. سواسون، "صلب المسيح في
أولى الدفاعات العربية للملكين"، في سمير وبلس الدفاعات المسيحية العربية في العصر
العباسي" (٧٥٠-١٢٥٨)، ص ١٢٩

(٢) سياء العربية المخطوطة ١٥٤، وما يليها ٧١٣٧-١٢٢٩.
(٣) انظر: ج. دانييل، "altchrist- lichen Katechese"، في إصدارات ل. بيتر و H. فراير، Kirche und
Überlieferung. Festschrift für Joseph Rupert Geiselmann
Br. ١٩٦٠، ص ٢٢-٣٤

الأسلوب الذي يجذبه الكاتب من نفسه ضمن مقاطع من سفر التثنية، بينما تقدم الأناجيل نفسها ببوءات من أجزاء أخرى كثيرة من الكتاب المقدس.^(١) ويجب أن نذكر هنا من الحساب الترياق عن النقاش الديني المتكويين بطريرك مسيحي ومسؤول مسلم... رسالة الطريرك مار يوحنا، التي يدل تاريخها على حقبة من الزمن بعد الفتح الإسلامي لسوريا بمتة وجيزة، والتي قد تكون ملائمة أيضاً لتكوين بداية القرن الثامن^(٢)

يصر المسؤول المسلم على أن يقتصر المسيحي على اقتباسات من موسى، وذلك في الرد على مزاعم البطريرك بأن الوحي المسيحي ليست معلنة في موسى فقط، ولكن في جميع الأنبياء.^(٣)

ويُفعل مؤلف "حول طبيعة ثلاث الله" ذلك بالضبط في فصله عن الصليب، ويؤكد أن النبوءات هي ببوءات النبي الذي كلمه الله مباشرة^(٤) والذي أرسله الله لإبرال التوراة^(٥) وولفياً له، ينبغي أن يكون القراء المسلمون مستعدين لقبول نبوءات موسى، ومن ثم لحقيقة صلب المسيح:

^(١) انظر على سبيل المثال: طرقات العهد القديم المكتوبة من قبل نيموني الكاثوليكوس، والمحمولات ٥٥ ٥٩ أدب.

^(٢) تم نشر النص من قبل م. ف. باو، *Un colloque du patriarche Jean avec l'émir, ser Journal Asiatique, des Agareens*, ١١، ٥، ١٩١٥، ص ٢٢٥-٢٩ (النص الترياق والترجمة العربية) لمناقشة مستعجلة من النص ونارجه، انظر G. ريبينك، "بدايات الأدب الديني الترياق في الرد عن الإسلام"، *المسيحية الشرقية* ٧٧، ١٩٩٣، ص ١٦٥-٨٧.

^(٣) باو، *Un colloque du patriarche Jean*، ص ٢٥٠-١ (النص الترياق)، ٢٦٠ (الترجمة العربية).

^(٤) وفي الفصل الثاني، يرد المؤلف آية سورة النساء (٤) ١٦٤، وكلم الله موسى تكليماً "تحدث الله موسى مباشرة" عتفاً بروي قصة موسى.

^(٥) لاحظ كيف يستعمل المضارع تحديداً مرادات الوحي الإسلامية

لذلك افهموا ما كتبنا به الأنبياء عن طريق الروح القدس بشأن المسيح، الذي تم صلبه.^(١)

أما بالنسبة لهذا المدافع المسيحي من القرن الثامن، فيجب على نبوءات موسى عن الصلب تسوية مسألة تاريخيته مرة واحدة وإلى الأبد.

النقاش بين الخليفة المهدي والكاثوليكوس تيموثي

وصف النقاش الذي بين الخليفة العباسي المهدي (٧٧٥-٨٥) وتيموثي الكبير (٧٨٠-٨٢٣)، كاثوليكوس كنيسة المشرق ("السطورية")، بحق بأنه "أكثر التبادلات المبكرة شهرة بين الدينين العظيمين".^(٢) وعادة ما تُوزَّخ المناقشة نفسها بعام ٧٨١، ويمود تاريخ التسجيل الشرياني عن المواجهة والذي أرسله تيموثي لصديقه، الكاهن سارجيس، إلى وقت ما بين ٧٨٦ و ٧٩٥ م.^(٣) وقد تم إصدار نسخ مختلفة منقحة من

^(١) انظر النصّ أعلاه، ص ٢٤٦

^(٢) هولاند، رؤية الإسلام، ص ٤٧٢-٣.

^(٣) تمت إعادة إصدار النصّ الشرياني وترجمته في اعتناك، "دفاع تيموثي البطريرك أمام الخليفة المهدي"، في دراسات وودبروك. وثائق مسيحية باللغة الشريانية، العربية، الكرشونية، المجلد ٢، كامبردج، ١٩٢٨، ص ٩١-١٦٦ (إعادة إصدار النصّ الشرياني)، ١٥-٩٠ (الترجمة الإنكليزية). للتواريخ، انظر H. بونان، *L'Église et l'Islam sous Timothée I* (٨٢٣-٧٨٠) *Recherches ILOB, Nouvelle Série, B. Orient* (١٩٧٥)، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٨٤-١٥ ر كاسبار، *Les versions arabes du dialogue entre le catholique Timothée I et le calife al-Mahdi (VIIIe/IXe siècle)* "Mohammed a suivi la voie des prophètes" *Islamochristiana* ٢ (١٩٧٧)، ص ١١٦-٧

التقرير في كل من اللغة السريانية والعربية، والدليل المخطوط الأخير الذي يمتد إلى القرن العاشر.^(١)

والنص ذو قدر كبير من الأهمية بالنسبة لتاريخ المواجهة بين المسيحيين والمسلمين، وذلك لأسباب ليس أقلها أننا نجد، وربما للمرة الأولى، ردّاً مسيحياً مباشراً وفلداً على سورة النساء (٤) ١٥٧ حين سأل الخليفة عن الممارسة المسيحية بتعظيم الصليب، فقد ردّ تيموثي، متحدثاً بشكل طبيعي تماماً عن الأمة الخلاصية لموت ابن الله بالجسد.^(٢)

لقد سأل الخليفة أولاً عما إذا كان هذا يعني أن الله يمكن أن يموت، ثم بعد سماعه المتأني لتمييز تيموثي بين ألوهية المسيح وإنسانيته، يقتبس من سورة النساء (٤) ١٥٧: "ما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شبه لهم".^(٣)

يمكن تلخيص الحجة الأولى التي قدمها تيموثي في رده على النحو التالي: القرآن نفسه يشهد على حقيقة موت يسوع، بينما تنبأ الأنبياء بطريقة هذا الموت. لبيّن أن القرآن نفسه يشهد على حقيقة موت يسوع، ويقتبس صورتين: مريم (١٩) ٣٣، حيث يقول يسوع: "السلام عليّ يوم وُلدت، ويوم أموت، ويوم أُبعث حياً" وآل عمران (٣) ٥٥، "إذ قال الله:

^(١) لنصوص منقّحة، راجع الأعمال المدرجة في الملحوظة السابقة والأدب المعروف فيها هناك اقتباسات من تقرير تيموثي في النص المنقح من نقاش إبراهيم الطبراني تُرجم من قبل فولر من مخطوطة من القرن العاشر K فولر، Das Religionsgespräch von Jerusalem (um 800 D) aus dem Arabischen übersetzt Zeitschrift für Kirchengeschichte ٢٩، ١٩٠٨، ص ٢٩-٧١، ١٩٧-٢٢١.

^(٢) ثم العثور على الفقرة المعنية هنا في مبحثنا "دفاع تيموثي"، ص ١١٤، العمود ١. (النص السرياني) ص ٤٠-١ (الترجمة الإنكليزية).

^(٣) النص السرياني يقدم صيغة المفعول القارئة "شبه" القرآن مع صيغة فاعل.

يا عيسى إني متوِّقك ورافعك إلَيَّ^١. الخليفة مستعدٌّ للردِّ: كان عيسى لم يمت بعد، ولكن سوف يموت في المستقبل! ويجب تيموئي من هذا هل النحوي التالي:

وبالمثل لم يكن قد صعد بعدُ إلى السماء، ولم يُبعث أيضاً إلى الحياة، ولكن سوف يُرفع ويقوم في وقتٍ لاحقٍ! ولكن مكتوبٌ عندكم أنه رُفِعَ إلى السماء حيناً، أي إنه لم يُرفع حتَّى مات وقام، كما رأينا سابقاً. لذلك حتَّى إذا رُفِعَ، لا بد من أنه سبق وقد مات...^(١)

ولمهم الحجة، يجب علينا أن نأخذ في الاعتبار ترتيب الأفعال في الآيات: أموت، و(أموت) ينبغيها أبعث حيناً أي (أعود إلى الحياة) في الآية من سورة مريم، في حين أن متوِّقك (سوف أنتسب بموتك. إذا كان هذا هو التفسير الصحيح) ينبغيها رافعك إلَيَّ (سأرفعك إلَيَّ) في الآية من سورة آل عمران. ويصرّ تيموئي على أن تسلسل الأفعال يتّين ترتيب حدوثها! وهكذا فإن الآيتين مجتمعتين، تُنشئان التسلسل المنطقي والزمني: الموت، فالقيام، فالصعود.

لهذا السبب وعلى أرضية القرآن يحاجج تيموئي، في أن المرء لا يستطيع أن يؤكد أن صعود يسوع إلى السماء قد حدث بالفعل من دون التأكيد أيضاً على أن وفاته قد حدثت بالفعل! ثم بعد أن استعرض وصاء بأن القرآن يؤكّد الحقيقة الماضية لموت يسوع، يتحوّل تيموئي إلى المهد القديم للتأكيد على

(١) كامبار، "الإصدارات العربية"، ص ١٤١ (رقم ٣٠) بينما أنا عادةً أتبع النصّ السرياني، إلا أن النصّ المنقح العربي المحرّر من قبل كامبار، بقي بهارة مع بعضي من الأرنك الموجود في النصّ السرياني، ولا سيما سوء فهم أبعث كما تحت

طريقة الموت، ويقدم نبوءات عن الصلب من داود^(١)، إشعياء^(٢) إرميا^(٣) دانيال^(٤) وزكريّا^(٥). حجة تيموثي ليست غير مهمة، حيث إن الحجج المسيحية من هذا النوع لعبت دوراً في تطوير التقليد التفسيري الإسلامي لسورة آل عمران (٣) ٥٥ وغيرها من الآيات التي تشير إلى يسوع. مذكر اثنين من تفسير آل عمران (٣) ٥٥. أولاً. هناك ميل لتفسير كلمة "متوفيك"، المفترضة بالشكل الطبيعي بـ "سأست لك بالموت"، بطريقة ما، هذا لا يدل على الموت^(٦).

يسجل الطبري التفسير على أنه "سأست لك بالموت"^(٧) فصلاً عن التفسير الذي أصبح معياراً لكثير من الأحاديث، "متوفيك" = "قابضك"، أي "سأحدثك"^(٨).

^(١) مزمور ١٨-٢٢-٥١٦ "تقبوا يدي وقدمي، أحصوا كل عظامي، وهم ينظرون ويخترمون لي، يقتسمون ثيابي بينهم، وعلى لباسي يقتربون".

^(٢) إشعياء ٥٣،٥ "وهو محروغ لأجل معاصينا، مسحوق لأجل آثامنا".

^(٣) إرميا ١٩،١٩ "لهلك الشجرة بثمرها، وغطته من أرض الأحياء"، يصيف تيموثي إليها إشعياء ٥٠،٦ "هلكت ظهري للضاريين، وعضني للناحسين، وجهي لم أستر عن الطار والبصق لي حين إن فتره إرميا غير مألوفة اليوم، إلا أنها موثقة على أنها نبوءة عن الصلب يقدم جستن الشهيد؛ انظر غ ت أرمزويغ، "الصلب في العهد القديم وعما لاثناسيوس، سيريل القدس والآباء الكبار كثير"، في إصدارات سي اندرسون و غ كلاين، لاهوت سر-كبروسير كبروسير Festschrift für Erich Dinkler zum 70. Geburtstag، نورس، ١٩٧٩، ص ١٧-٣٨، هنا ص. ٢٣، ٢٣، ٢٨.

^(٤) دانيال ٨٩،٢٦ "يقطع المسيح وليس له".

^(٥) زكريّا ١٣،٧: "اضرب راعي إسرائيل على وجتيه" و "استيقظ يا سيف على الراعي".

^(٦) انظر N روينسون "المسيح في الإسلام والمسيحية" الياباني، نيويورك، ١٩٩١، الفصل ١٢.

^(٧) أبو جعفر محمد الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، طبعة محمود محمد شاكر و أحمد محمد شاكر، القاهرة، ١٩٥٥-١٩٦٩ (غير مكتمل)، المجلد ٦، ص ٢٥٥ (رقم

٧١٣٣) راجع الأنعام (٦) ٦٠ والزمر (٣٩) ٤٢.

^(٨) المرجع نفسه، ص ٢٥٥-٧ (رقم ٧١٣٤-٤١٠).

الاستراتيجية الثانية للتعامل مع الآية سُجِّلَتْ أيضاً من قِبل الطبري^(١) وهي عنها كسالة التقديم والتأخير، وهي ظاهرة في النحو العربي التي تظهر فيها الكلمات في عكس ترتيبها المنطقي أو الزماني.

فمن سبيل المثال، في سورة القمر (٥٤) ١٨ نقرأ ما يلي فكيف كان عداي وندري؟ على لزعم من أن التحذيرات (ندر) نسق منطقياً التاديب (عداي).^(٢) كما يطق على سورة آل عمران (٣) ٥٥، وهذا يعني أن حلة "متوفيت ورفعت إلي" لا تبين الترتيب الزمني "كما يقول الطبري".^(٣) فإذا كان كان هذا هو الحال، عندها يمكن للآية أن تعني أيضاً "سأرفعك إلي، وبعد ذلك سأنقذك".

لم تكن هذه الكلمة الأخيرة في المناقشة، ويمكن تتبع أثر التطور البطيء في المحادثات الإسلامية-المسيحية في هذه المسائل،^(٤) وقد تم بالفعل تحديد المخطوط لرئاسة للمحادثة في تقرير الكاثوليكيوس نيموني، تتعلق الحجّة الثانية التي وضعها نيموني بالكلمات الغامضة "شبه لهم" موقعاً لتقرير النفس السرياني، يجيب الخليفة المهدي على سرد نيموني لتسوّت العهد القديم حول الصلب قائلاً: "لقد جعل نمثلاً بيهم يهدو الطريقة".^(٥)

(١) المرجع نفسه، ص ٤٥٨
(٢) يُعطى هذا المثال من قبل الطبري على أنه يأتي من الضحك (٧٢٣م)، أبو علي المصطفى، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، من دون تاريخ، المجلد ٢، ص ٩٥ مثال آخر من التقديم والتأخير القرآني الذي ذكره مبكراً هو في آل عمران (٣) ٤٣، يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود و شجدي واركعي، على الرغم من أنه في الصلاة، الفعل الزكوع يسبق السجود
(٣) الطبري، مجمع البيان، المجلد ٢، ص ٩٥
(٤) ويمكن الاطلاع على مزيد من التفاصيل في سوامسون، "الخاتمة"، المص ٣، ٨٢
(٥) ويمكن الاطلاع على مزيد من التفاصيل في سوامسون، "الخاتمة"، المص ٣، ٨٢

ويبدو أنه وفقاً للتقرير، فقد فهم الخليفة التعبير القرآني "شبه لهم" بمعنى أن آية أدلة قد يقدمها المسيحيون لدعم ادعائهم بأن المسيح قد صُلب ليست إلا مثالا عن التشبيه، ومن ثمّ ظهور ليس له أيّ أساس في الواقع.

ويجب تيموثي من هذا السؤال . المعضلة: إذا كانت المزاماة النبوية والرسولية حول صلب المسيح ما هي إلا تشبيه، فمن هو إذاً صاحب هذا التشبيه: الله أم الشيطان؟ بالنسبة لتيموثي، من الواضح أن الجواب لا يمكن أن يكون الله: "من غير الملائم تماماً عن الله أنه يظهر بمكر شيئاً في مكان شيء آخر". هل يمكن للتشبيه عندها أن يُنسب للشيطان؟ لا يعتقد تيموثي هذا، لأنه يجب عندئذ أن تكون على استعداد للاعتراف ليس فقط بأن الشيطان لعب دوراً في التدبير الإلهي، ولكنه كان قادراً أيضاً على خداع التلاميذ الذين . وفقاً للعهد الجديد . لنسبهم السلطة لطرد الشياطين.

نطوّرت حجة تيموثي أكثر من قبل المدافعين اللاحقين، وتوسّع الرواية العربية المعونة بـ "تصيد الذي يكر صلب المسيح" ... (يُنقّي) معضلة تيموثي إلى أربعة انفصالات حصرية. أولئك الذين يذهبون التشبيه يجب أن يعترفوا بأنّ صاحبه يكون إما الله، المسيح، أو الشيطان أو القادة اليهود. ولكن أيّ من هذه الاحتمالات ليس مشروحاً^(١) وهناك . بكلّ الأحوال . القليل مما هو جديد هنا.

تمّ وضع الخطوط الأساسية للمحادثة من قبل تيموثي، وهناك الكثير مما يمكن أن يقال عن خطاب تيموثي حول الصلب، وقد نشأ من بين

^(١) هذه المناقشة بأكملها انظر مينفانا، "دفاع تيموثي"، ص ١١٤، العمود ٢ (النص الشرياني). ص ٤١-٢ (الترجمة الإنكليزية)

^(٢) انظر سواسون، "حماقة"، الملحق الثاني (طبعة النص) والفصل ٣، ٢ سي ٢ (القدس) النص موجود في مخطوطة الفايكان العربية المخطوطة ١٠٧، وما يليها ١١٠٦-٧١٠٧.

مداخلات الخليفة السؤال-المعضلة الذي ظهر مراراً وتكراراً في النصوص الإسلامية المثيرة للجدل! ووفقاً للتقرير الترياني، يسأل المهدي ما يلي:
أي من الاثنين على حد قولك: هل كان المسيح على استعداد ليُصلب، أم لا؟

إذا كان على استعداد ليُصلب، فلماذا إذاً لم يحرق اليهود الذين أتموا مشيئته؟

ولكن إذا كان لا يرغب في أن يكون مصلوباً، وتم صلبه فالتشيء معه أي يكون ضعيفاً في حين أن اليهود كانوا الأقوياء. وكيف يمكن أن يُدهى "الله" وهو لم يتمكن من تخليص نفسه من أيدي صالبيه، الذين سيبدون أقوى منه بكثير؟^(١)

يجيب تيموثي على هذا بعدد من الأمثلة التي توضح سرّ معصية الخليفة والسبابة الإلهية،^(٢) أو التي تميز بين النكّة والشجعة، لأنّ السالاج الجليّة يمكن أن

(١) مبعثاء، "دفاع تيموثي"، ص ١١٦، العمود ٢ (النص الترياني)، ص ٤٣ (الترجمة الإنكليزية) الترجمة الواردة هنا هي ترجمتي يُطرح السؤال-المعضلة معاً من قِبل أ. علي بطبري في نصه للمسيحيين، في شذرات مخطوطة في القيد الذي كبه الضافي ابن المعتال، طبعة مرقس جرجس، كتاب الضحائع في جواب النصائح، تصيب الضاحير المعتال، القاهرة، ١٩٢٧-٨، ص ١١٩-٢٠.

ب. أبو عيسى الوزافي في كتابه "غذ النجند"، إصدار وترجمة د. توماس كيندل المسلم الكبير ضد المسيحية، كتاب أبو الوزافي "غذ النجند"، كامبردج، ٢٠٠٢، ص ١٦٠-٣.
ج. نعل قصة الواصل، طبعة وترجمة م. د. غريغث، بشير/يسر وبين الإمبراطور البيروني ليو الثالث: النص الإسلامي المنقح من نصه في مخطوطة ليدن الشرقية، المخطوطة ٩٥١ Le Muséon، ١٠٣، ص ٣١٨-١٩.

(٢) يذكر تيموثي سقوط الشيطان وأدم: خطتهم لا تسمى الضمب الإلهي، مبعثاء، "دفاع تيموثي"، ص ١١٦، العمود ٢-١١٧، العمود ٢ (النص الترياني)، ص ٤٣-٤ (الترجمة الإنكليزية).

تنجم عن ذلك الذي يهدف للإساءة: فعل ميل المثال، المسلم الذي يموت أثناء القتال في سبيل الله هو على استعداد للموت، ويتوقع أن يكافأ بالفردوس؛ ولكن هذا لا يعني أن قاتله غير مُلّام.^(١) هذا الرد وردود أخرى مثله ثم تكرارها من قبل مدافعين مسيحيين آخرين،^(٢) وفي الواقع، وبخصوص هذه المسألة هناك أدلة قليلة جداً عن أي تطور في الفكر: الجدل بين المسلمون الذين اعتقدوا أن السؤال-المعضلة كان قوياً، كرّروه بشكل متطعم، وكان لدى المدافعين المسيحيين ما عدّوه مجموعة مقبلة من الأجوبة التي كرّروها باستمرار^(٣) وعندما حُذت المواقف، توقفت الحديث عنها.

^(١) المرجع نفسه، ص ١١٧، العمود ٢-١١٧، العمود ١ (النص الشرياني)، ص ٤٤-٥ (الترجمة الإنكليزية). كما يعطي تيموني الأمثلة عن يوسف وإخوته (المرجع نفسه، ص ١١٩، العمود ٢ / ص ٤٦)، والعدو الذي دُفِن وأُحرق العصر الذي حدث أن فرّج حذمه (المرجع نفسه، ص ١١٩، العمود ٢-١٢٠، العمود ١ / ص ٤٦-٧).

^(٢) فاقمه المدافعين المسيحيين العرب لأوائل الدين ردّوا على السؤال-المعضلة اشتغلت عن أ. تيودور أبو قرّة، انظر. من ه. خريعت، بعض من الأقوال العربية غير المشورة المسبوبة إلى تيودور أبو قرّة، Le Musée، ١٩٧٩، ص ٢٩-١٣٥ أو سمير حليل، كتاب "جميع وجوه الإيمان" ومجاذلات أبي قرّة عن صلب المسيح، أبو قرّة، المصرة ٧٠، ١٩٨٤، ص ١١٧-١٩.

^(٣) حبيب أبو راعطة، في "من النجدة"، طبعة G خراف، Die Schriften des Corpus Scriptorum Iaa'§Ridma Aba' abEb ibn' Jacobiten (ar 14 = ١٣٠)، لومان، ١٩٥١، ص ٦٠-٣.

ح. عمار البصري، في كتاب "المسائل والأجوبة"، طبعة م. حابث، عمار البصري، Apologie Recherches ILOB, Nouvelle Serie B Orient) et controverses Chretien)، بيروت، ١٩٧٧، ص ٢٤٢-٣ (مقالة ٤، مسألة ٤٠).

^(٤) د. استانيوس الزاهب، في كتاب أساطير، ميجانا chr as، المخطوطة ٥٢، وما يليها ٧١٩-٥٥١ ملكي مجهول في "الحامع وجوه الإيمان" الفصل ١٨ سوان ١٥ المكتبة البريطانية أو. المخطوطة ٤٩٥٠ f ٧١٩-٥ التي نُشرت في سمير حليل، "الصلب" (انظر أ. أحلاه)، ص ٤١٤-١٧.

^(٥) تلخص جمع هذه المواد في سوانسون، "الحياقة"، الفصل III ٤ "الملحق" هذا الملحق مُعاد في estratto من أطروحة MN سوانسون، حافة بالنسبة إلى الحماة. صلب المسيح في الجدل الاسم - المسيحي العربي في القرن الثامن والتاسع الميلاديين، excerpta ex dissertatione

ومع ذلك، هناك جرءٌ من ردِّ تيموثي على السؤال-المعضلة للحليمة الذي كان متاحاً لمريد من التطوير، تفيد تيموثي بالتشديد على الحرية التي ذهب بها المسيح إلى صلبه، فقد كان المسيح بالطَّبع، قادراً على الهروب من اعتقاله، ولكن لو كان قد خلَّص نفسه من اليهود، عندها لم يكن يُصلب. ولو لم يُصلب، لم يكن قد مات، ولو لم يمتهن، لما كان ارتفع إلى الحياة الأبدية، وإذا لم يكن قد ارتفع إلى الحياة الأبدية، لبقى الشعب بلا علامة أو حجة عن [واقع] الحياة الأبدية

اليوم، بسبب قيامة يسوع المسيح من بين الأموات، تشجع عيون جميع أناس نحو الحياة الأبدية، وذلك ليصح هذا التوقُّع عن الحياة الأبدية والعالم القادم بالغ التأثير على الشعب، ومن ثمَّ، كان من المناسب أن يقوم يسوع المسيح من بين الأموات؛ وبما أنه قام من بين الأموات، كان من المناسب والصَّحيح أن يموت أولاً؛ وبما أنه مات كان من الصَّواب أولاً لو فاته. وكذلك لقيامته. أن يشهد لها الجميع؛ لذلك كان من المناسب أن يموت على الصليب. (١)

ها تحوّل تيموثي من الحدُّل عن حقيقة الصَّلب إلى ملائمة حدوث الصَّلب: صلب المسيح علناً متبوعاً بقيامته المجيدة هي الطَّريقة الملائمة التي يمنح بها الله "توقُّع الحياة الأبدية والعالم المقبل" للشَّهود

ad doctoratum apud Pontificium Institutum Studiorum Arabicorum et Islamologiae، القاهرة، ١٩٩٥، ص ٦١-٧٢.

(١) ميمياء، "دفاع تيموثي"، ص ١١٨، العمود ٢-١١٩، العمود ١ (النسخ الشرياني)، ص ٤٥-٦ (انترجة الإنكليزية). النسخة الواردة هنا هي ترجمتي

ويعمل تيموثي هنا على إعادة توصيف الرواية عن قصة يسوع^(١) بطريقة مختلفة بشكل ملحوظ عن تلك التي وجدناها في "حول طبيعة ثالث الله" بدلاً من الرواية حول قلب المسيح الطاولة على الشيطان، وتحت تيموثي قصة نصف حياة المسيح، موته وقيامته كبرهان إلهي عن حقيقة القيامة العامة وفي جزء كبير منها، برهان يمسح الأمل والثقة لشعبه.

هذه الرواية الخلاصية لها جذور عميقة في التراث الكريستولوجي الأنطاكي، كما يمكن أن نشاهد على سبيل المثال، في المواعظ الإكليريكية لنيودور من موبسوسيا المحفوظة في التريانية من قتل كيسة المشرق^(٢) في حين أنه ليس من المستغرب أبداً العثور على هذه الرواية في تيموثي، إلا أنه على ما يبدو، يستشعر قنرتها على أن تجعل من صلب يسوع منطقياً في بيئة إسلامية: المبحثون والمسلمون يدعون الاعتقاد في قيامة الأموات، على الرغم من أن المؤمنين بالمسيح فقط هم الذين لديهم علامة للنقاش حول حقيقتها.

ساهم العديد من المدافعين المسيحيين العظماء من الجيل الذي تلا تيموثي في تقديم قصة الخلاص هذه باللغة العربية، وتم العثور على إحدى التحليلات الأكثر حساسية عن موت المسيح وقيامته كبرهان إلهي في عمل

^(١) الحملة هي من م. روت، "البية المتردية للخلاص"، في طبعات من هورواس و. ل. غ. حور، لماذا المص؟ قراءات في اللاهوت القصصي، غرايد رايدر، MI، ١٩٨٩، ص ٢٦٣-٢٨٨، وخاصة ص ٢٦٧.

^(٢) انظر طبعة وترجمة أ. ميسانا، "تمليق نيودور من موبسوسيا على قانون إيان بيقية"، في دراسات وودبروك، المجلد ٥، كامبردج، ١٩٣٢ (خاصة الفصول ٦-٧، ص ٦٢-٨٢) وحقرة، "تمليق نيودور من موبسوسيا على الصلاة الزمانية وعلى أسرار المعمودية والفرمان المقدس"، في دراسات وودبروك، المجلد ٦، كامبردج، ١٩٣٣. لاحظ التحقيق في ر. جريو، نيودور من موبسوسيا المتمر واللاهوتي، وستمستر، ١٩٦١، الفصل ٤، خصوصاً ص ٧٤-٥. أشكر البروفيسور جبريت وينج على نص انتباهي إلى نيودور.

تطوريّ دفاعي آخر "لعمّار البصريّ" (١) ولا تقتصر هذه السلسلة من الفكر الدفاعي على دائرة التريان الشرقيين، فهناك أيضاً ماهمات في أعمال "البحوث" حبيب أبو رائطة، (٢) و"الملكيّ إبراهيم الطبراني" (٣) وكاتب مجهول نهاية عشر فصلاً عن خلاصة "الجامع وجوه الإيمان" (٤) على حدّ معرفتنا الحالية، يقف نيموثي على رأس هذه السلسلة، ويبرز بذلك كمدافع مسيحي متميز عن حقيقة موت المسيح على الصليب، في حين إنّ دفاعه يتضمن عناصر عدّة من الرّد المباشر على الإنكار القرآنيّ لصلب المسيح في سورة النّساء (٤) ١٥٧، فقد يكون أعظم مآهماته للمسيحيّ "اللاهوت مع عقل - الإسلام" (٥) رداً غير مباشر، ووسيلة لردّ الخلاص الذي صنعه المسيح، ولدي وضع صلب المسيح بمكان في صميم الفصّة وقدم حجة مقنعة بآله. بحسب كلماته: "كن من المناسب أن يموت بيّة الصليب".

(١) انظر كتاب المسائل والأجوبة، في حياته، عمّار البصريّ، ص ٢٢٨-٤٢ (المقالة ٤، المسألة ٩-٣٢)

(٢) انظر على سبيل المثال: مقاطع له من "عن التجند" في ك. سمير، *Création et Melanges israh. Étude de vocabulaire*, in *SR incarnation chez Abâ en hommage au professeur et au penseur libanais Fand Publications de l'Université Libanaise, Section des études*) Jabrae philosophiques et sociales (٢٠)، بيروت، ١٩٨٩، ص ١٨٧-٢٢٦، وما ص ٢٠٦-٩ (رقم ١٩٩-٢١٥)

(٣) إبراهيم يرعم صراحة أنّهم وحدهم المسيحيّ هم الذين لديهم معرفة عن واقع القيامة طبعاً وترجمته مع ماركونسو، *Le dialogue d'Abraham de Tibernade* (٣ études sur l'orient chrétien Textes et) a Jerusalem vers 820 *aimE§1-n algal-RaEm Abd# avec* (رقم ٥٣٥-٤٥)

(٤) انظر: الفصل ١٧، السّؤال ٢٥، "من وفاة المسيح وقت من طريق صلبه علناً، في المكتبة البريطانية أو المخطوطة ٤٩٥٠ ff. ٧١٠٩-٧١١٠

(٥) التعبير هو الخاص بك كراج، المسيحيّ العربيّ. تاريخ في منطقة الشرق الأوسط، ليرميل، ١٩٩١، ص ٢٩١.

النتيجة:

في وقتٍ ما من أوائل القرن الثامن الميلادي، في إعلان القرن الثامن في وقت مُبكر، أدرك المسيحيون في دار الإسلام أن التفسير الإسلامي السائد لآيات قرآنية هامة . تحديداً سورة النساء (٤) ١٥٧. كان أن يسوع المسيح لم يمت على الصليب، إلا أن الله حفظه من أولئك الذين أرادوا صليبه؛ وقد تناول بعض من المعلمين المسيحيين النصوص وتفسيراتها على الفور، كما الحال عندما شككت الكاثوليكوس نيموثي بالتفسير السائد لسورة النساء (٤) ١٥٧، في كل من جهة تماسكها مع المنطق السهل لآيات قرآنية أخرى (سورة ٥٥:٣، و٣٣:١٩)، ومن ناحية تماسكها الداخلي (تحديداً معنى تعبير شئ لهم). ولكن إضافة إلى هذه المهارة الجديدة من الحجج حول الحفيظة المسيحية... استناداً على النصوص القرآنية، فإن المدافعين المسيحيين مثل "الكاتب المتعلم في ملكوت السموات" في إنجيل القديس متى (متى ١٣: ٥٢)، استحصروا القديم والحديد من المحررون الذهامي الخاص بهم.

ويكفل تأكيد، فإن القديم لم يبق من دون تغيير، وبلغ المعلمون المسيحيون إلى حمى التقاليد و"أعادوا ترتيب" الدفاع التقليدي، أفكار التعليم للمسيحي، والاستراتيجي، وغالباً بطرائق ملجئة للغاية، وذلك لتكون فعالة في البيئة الإسلامية. والأمثلة التي تم عرضها في هذه الورقة قد تنقل بعضاً من مدى انتشار وجراءة الترتيب هذه.

وفي مثالي مذهلي عن استمرار حيوية أيديولوجية الإمبراطورية البيزنطية في مصر، بعد مضي أكثر من قرن من الزمان، ما بعد الفتح الإسلامي... استرجع الكاتب القبطي يوحنا قصة انتصارات جيش

الإمبراطور قسطنطين العسكرية بفضل علامة الصليب . واستعملها لتفسير
نجاح المتمردين العاصيين ضد الأمويين.

وتذكر ملكي غير معروف، وربما يكون راهباً من سيناء، نبوءات العهد
القديم عن الصليب التي تم جمعها خلال الجدل القديم مع اليهود . وأعاد
توجيهها لبعث انتباه المسلمين الذين كرموا موسى، النبي الذي كلمه الله
مباشرة، وقام تيموثي الكبير، كاثوليكيوس كبسة الشرق، برسم التقليد
الخلاصي، ويصبح الجليل الذي فيه يسوع المسيح، من خلال موته
وقيامته . "الوعد المتطهر للمؤمنين المشاركين في الحدث" (١) . وجعله على
اتصال مباشر مع محور الإعلان القرآني عن حقيقة القيامة الكلية.

وامتلكت الكنائس التي وجدت نفسها في دار الإسلام ذخيرة قرون من وسائل
التكلم "بكلمة الصليب" واستخدم معلومهم من القرن الثامن، وعززوا هذه
الوسائل بطرائق جديدة ومثيرة للفتنة في بعض الأحيان، أثناء محاولتهم
لتقديم الدفاع عن أملهم المسيحي (١ بطرس ٣، ١٥) في بيثو ديمية يمين عليها
الحنفاء الإسلام، ولذلك، فقد طوروا خطوط الحجج التي سيقبها العديد من
سيخلفهم.

(١) صيغنا، "تعلق تيودور من موبوسستيا على الصلاة الربانية وعلى أسرار المعمودية والقرآن
المقدس"، ص ١٩-٢٠، مع التعليق في جريز، تيودور من موبوسستيا، ص ٧٤

الناهوتيون المسيحيون وأمنلة جديدة

دايفيد توماس

مقدمة

واجه المسيحيون الدين تعرضوا لحكم المسلمين في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين، برعاً من الموحدين مختلفاً تماماً عنهم، وتضاربت نقاشاتهم الداخلية حول طبيعة الثالوث الإلهي، وعلاقته مع النظام الخلفي من خلال الابن المتجسد. بكل حيثياتها مع تشديد المسلمين على وحدة الله، لذلك عندما التقى المسيحيون مع المسلمين لاستكشاف اختلافاتهم، وجدوا لمعارضين الدين واجهوهم بتحديات جديدة غير متوقعة.

كان كلا الحائزين في اتجاهين مختلفين من تطوير معتقداتهم الأساسية، إلى درجة أنهم كانوا ملزمين تقريباً بإرساء بدايات ما أصبح تقليداً من سوء الفهم الذي أدى حتماً إلى الثور والإدانة.

لإظهار الهوية الهائلة في التماثل المتبادل بين المسلمين والمسيحيين في الحقبة الإسلامية المبكرة، وكذلك موقف المسلمين إزاءهم، في تعاملهم مع المعتقدات المسيحية، سدرس في هذا الفصل اثنين من أولى الأطروحات الناجية التي كتبها مفكرون مسلمون ضد المذاهب المسيحية وهي "رد على النصاري" الموجز نسبياً عن الريدي الإمام القاسم بن إبراهيم الزاري (٢٤٦/٨٦٠هـ)، و"رد على الثلاث فرق من النصاري" الطويل للعبادة عن العلامة الشيعي المستقل، أبي عيسى محمد بن هارون الوزاري (٨٦٤/٢٥٠هـ).

وكلُّ منهما يعود تاريخه إلى ثلث القرن التاسع، على الرَّغم من أنَّه من المحتمل تماماً عن بعض أوجه التشابه الكامنة في مُنتهَيهما، ونهجهما من المعتقدات المسيحية... أن تُظهر المواقف التي نشأت في وقت سابق من هذا، لكن الآن يتعذر استردادها بالوسائل المباشرة.

هذان الرّذان المسلمان على المسيحية يمكن وضعهما في سياق الفكر القائم بين الدّينين عند نظرة موجزة على العمل الكبير ليوحنا الدّمشقي "نبع المعرفة"، الأطروحة الأشمل من اللاهوت المسيحي من أواخر الحقبة البيزنطية. كما هو معروف جيّداً، ترعرع يوحنا في المحكمة الأموية، وعمل كمسؤول كبير في ظلّ الخليفة قبل الاسعاب من الحياة العامة، واتّخذه عادة الرّاهب في دير مار سانس خارج القدس، وتكرس نفسه للكتابة،^(١) وعن الأرجح كان هذا حوالي عام ٧١٨/١٠٠، قبل حوالي قرني أو ما يقاربه من الكاتبتين المسلمين اللّذين سنبحث بكونهما فعّالين.

ألّف يوحنا "نبع المعرفة" استناداً على خبرته المعهودة في مركز الحكم الإسلامي، وفي الوسط الدّيني الذي كان فيه الإسلام مؤثراً على نحو متزايد. وعلى الرَّغم من هذا، فإنّه من الصّعب أن نرى فيه أيّ شيء سوى آثار إيماءات عن التأثير الإسلامي على تكوين العمل.

وإذا أخذنا . على سبيل المثال . الحزم المعنوي بضمير العقيدة المسيحية "الإيمان الأرثوذكسي"، نجد في فصولها المئة روايات متوقعة عن

^(١) لمزيد من التفاصيل عن السيرة النّاتية راجع ص. غريغيت، "الملكيون"، "اليغويين" والخرافات الكريستولوجية باللغة العربية في ثلث القرن التاسع في سوريا، في طبعة د. توماس، المسيحيون السوريون في ظل الإسلام الألف عام الأولى، ليدن، ٢٠٠١، ص ١٩-٢٢.

طبيعة الله فيه وعن تجسد الابن^(١) لكننا لا نجد أي تفسير مدروس بالتجسد
عن كيفية كون الأقانيم الإلهية الثلاثة في إله واحد غير منقسم، ولا أي عرض
حول كيفية كون الله اللانهائي وغير المحدود متحدًا مع المحدود الثاني
والبشري يسوع

ويتم بدلاً من ذلك اشغال الغالبية العظمى من العرض بدفاعات
يوحنا لكريستولوجية الخاصة ضد هؤلاء من المسيحيين الآخرين وعلى هذا
النحو، يُظهر العمل إلى حد كبير التقاليد الخاصة عن التعليم المسيحي
العقائدي، وعن الطوائف المانعة، وليس هناك أية مادية واضحة تجاه
التساؤلات الإسلامية حول كون الله ثالثاً، أو حول اتحاده بشري^(٢).

يمكن تفسير هذه اللامبالاة الواضحة بالتسايق اللبني الجليل في جزء
واحد من "نوع المعرفة" المتعلق بشكل صريح بالإسلام، الفصل ١٠١/١٠٠
من الجزء الثاني من العمل بعنوان "عن البدع"^(٣)، حيث يقترح يوحنا بإيجاز
الإيمان على أنه خليط من المعتقدات الملتقة من المسيحية والبشرية كلياً في
أصلها، ويبدو مهتماً فقط في تعاليمه بقدر ما يدعم هذه العقائد المسيحية حول
شخص يسوع المسيح ويؤدي فيها تلقائياً. معرفة مفصلة ومفاجئة بالقرآن، كما

(١) وهذا جزء من عمل يوحنا اللاهوتي الضخم "نوع المعرفة"، طبعة ج - ب - ميس،
Patrologia Graeca، المجلد ٩٤، باريس، ١٨٦٠، الأعمدة ٥٢١-١٢٢٨، ترجمة FA
نيس، "القدس يوحنا الذهبي"، كتابات (آباء الكنيسة، الترجمة الحديثة ١٣٧)، واشنطن
الفاصلة، ١٩٥٨
(٢) CF خريست، "الملكيين" اليهويين والمخلافات الكريستولوجية باللغة العربية، ص ٢٣-
٥

(٣) طبعة وترجمة د ج ساهس، يوحنا الذهبي عن الإسلام. "مدحة النحب الإسلامية"، ليدن
١٩٧٢، ص ١٣٢-٤١.

إنه يوفق أدلة على المعتقدات السخيمة وغير المتناسكة: "الإسلام ليس حقيقة لتؤخذ على محمل الجد، وبالتأكيد ليست القوة التي قد تملئ اتجاهات جديدة في التفسيرات العقائدية المسيحية والدفاعات".

يشير يوحنا في هذا التجاهل المزدري للإسلام، إلى جزء واحد من الأدلة التي تبين أن المسيحيين والمسلمين واصحون حول الاختلافات بينهما: المسلمون كما يقول. دعوا المسيحيين بـ "المشركين" لأنهم وصعوا كائنات أخرى جنباً إلى جنب مع الله في الألوهية، وهو في المقابل يتهم المسلمين بأنهم "محرفون"، جرّوا كل صفات الله تاركين الألوهية فقيرة سخاوة من الشخصية.^(١)

لكن على الرغم من كل هذا الهراء الذي يُظهر الجاسين اللذين يحددان موقفيهما فيما يتعلق ببعضهما بعض، يبدى يوحنا بعضاً من الاهتمام بالتحقيق بماهية هذه المواقف بالتفصيل، من دون اهتمام ملحوظ بحلّها أو تشابه هذه التمايلات الهائلة بفضول مع الموقف الذي أبداه الكاتبان الجدليّان من القرن اللاحق، وسنعود إليها الآن.

رد على النصاري، القاسم بن إبراهيم

جاء القاسم بن إبراهيم الراسي في وقت سابق لهذا بقليل، وكان حفيد حفيد حميد الحس بن عليّين أبي طالب، وكان يُعدّ علامة بارزة، وأيضاً إماماً

^(١) المرجع نفسه، ص ١٣٦-٧

لشعبة اليريدية،^(١) وكان ناشطاً في النصف الأول من ثلث القرن التاسع، وبالحكم من خلال أسلوبه، فإن مؤلفه "الزّد على النصارى" كان على الأرجح واحداً من أولى أعماله،^(٢) ويشير ويلفرد مادلونج إلى أن النص التسيي في سلاسة لثر المفتي هنا الذي يتسم به هذا العمل وأهل القاسم الأخرى، يدلّ على أن "الزّد" مؤلف من مسوانه الأولى، ويقترح مادلونج بشكلٍ معقول أن القاسم كتب "الزّد" عندما كان في مصر، وإذا كان الاقتراح صحيحاً فيعود تاريخه إلى عام ٢١٠هـ / ٨٢٥ م، مما يجعله أولى المسانيد المعروفة في تعبد المسلمين للمسيحية،^(٣) وعلى الرغم من كلّ ما تمّ إقراره من أنّه واحدٌ من الأعمال الإسلامية الأكثر اطلاعاً وأكثرها تطوراً على الموضوعات المسيحية، إلّا أنّه يفتقر إلى جودة الربط الصحيح!

ويمكن تقسيم الزّد إلى قسمين رئيسين، الأول هو عرضٌ للمفيدة الإسلامية الإلهية وبرهانٌ على استحالة وهدم مطيّة وجود ابنٍ له يشاركه ألوهيته (ص ١، ٤، ٣٠-٣١، ٨، ٣١٤)؛ والثاني هو تضيّد مباشر للمذاهب المسيحية، ويتضمن وصفاً دقيقاً للمعتقدات المسيحية، وسلسلةً من الاقتباسات الطويلة من الفصول الأولى من إنجيل متى (ص ٨، ٣١٤-٣٣١).^(٤) هذا الترتيب في

^(١) لمزيد من التفاصيل عن السيرة الذاتية راجع و. مادلونج، الإمام القاسم بن إبراهيم und die Glaubenslehre der Zaiditen، برلين، ١٩٦٥، ص ٨٦-١٩٦، نظرة، القاسم بن إبراهيم

واللاهوت المسيحي، أرام ٣، ١٩٩١، ص ٣٦

^(٢) الزّد على النصارى، الطبعة ١ دي ماتيرو، ١٩٢١-١٩٢٢، ص ٣٠١-٦٤

^(٣) مادلونج، الإمام القاسم بن إبراهيم، ص ٨٩-١٩٠، القاسم بن إبراهيم واللاهوت المسيحي، ص ٣٦

^(٤) على الرغم من أنّها مقترنة بأسلوب القاسم بالثر الشرقي بيود متنفذة مكتسبة فوق بعضها، إلّا أنّه مع ذلك يجمع بشكلٍ لافتٍ للنظر لأصله

تسلسل النقاش مهمٌ بحدّ ذاته، لانه يطرح القضية الأساسية صدّ تفاصيل العقيدة المسيحية بعد عرصٍ سابقٍ لما يمكن قبوله عن الله بحسب ما يملكه المطلق، والذي يحدث أنّه يتفق مع الإسلام، وذلك يؤدّي إلى تفهيمه الرئيس بعد أن ثبت بالفعل أنّ أيّ شيءٍ يختلف عن الإسلام لا بدّ من أن يكون محطّاً ومن حيث بيئته فهو بهذه الطريقة يفسّر المسيحية على أنّها حالةٌ ماقصةٌ للإسلام، والتي يمكن إثبات عدم صحتها على أسسٍ مبينة، وهذه العقيدة للردّ بالغة الأهمية في تطوير الفقه الإسلامي وموقفه تجاه الأديان الأخرى، وهو ما سنناقشه بإيجاز في ختام هذا الفصل.

ويمكن النظر إلى موقف القاسم تجاه المسيحية وعلاقتها بالإسلام بتفصيلٍ أكثر، وذلك عبر التحليل الدقيق لهدّين الحرايين من الرّد الأول المعنيّ كما ذكرنا بشكٍ كبير ببيان الدليل على وحدانية وتميّز الله، ويمكن تفسيره إلى أربعة فروع في كلّ منها يقوم القاسم بجمع التأويل مع التفهيم.

يحتوي أولى هذه الفروع على الحجّة الأساسية التي يستند عليها كلّ ما نقي من العمل (ص. ١٣٠٤-٢٥، ٣٠٥)، وهي أنّ الله هو الأصل المتعالي عن أن يكون أصلاً لشيءٍ، أو عنصراً من عناصر الأشياء المتحلّلة كلّها، فيكون كواحدٍ منها أو كما ظهر في فروعه عنها، فهذا سيعني أنّه كان مثلهم، ومن ثمّ ستكون ألوهيته وسيادته مشتركةً معهم.

وليس من الصعب أن نرى الافتراض القرآني يرقد وراء هذا الإثبات،

لمقدّم كمنطقيّ قسريّ بياضته.

ذلك أنّ الله، ليكون هو الله لا بدّ له من أن يكون واحداً ومتميّزاً عن كلّ الموجودات الأخرى، إلّا أن القاسم لا يعبر عن ذلك بصراحةٍ دينيّةٍ أو لغويّةٍ

فرائية، وذلك لأسباب تصبح واضحة على الفور فيما يتابعه من رسم الدلالة الضرورية كل من يلحظ إلى رسم الغاية الضرورية من اقتراحه الأولي وهو:

"أن يكون لأحد ما ولك فهذا يعني أنه ليس واحداً أبداً، ومن كان له والد أو أب فلا يكون أزلياً، لأن الابن ليس لأبيه برَبُّ". (ص ١٦، ٣٠٥-١٧).

(١)

ها يقترب أكثر إلى التصريح باعتراضه ضد المسيحية، وهكذا هو. تحديداً. معنى برئت أن المعتقد الأساسي في هذا الدين الآخر، ليس متعارضاً مع كتاب الإسلام بقدر تعارضه مع العقل نفسه وهذا هو اقتراحه الأولي، وهو مصرّح بوضوح منذ البداية: أن الله واضح من الناحية المطلقة، ومن ثم فإن المسيحية خاطئة من أساسها، على الرغم من أنه لم يشر إلى هذا حتى الآن على هذا النحو.

ويتابع هذه الحجة، مشيراً إلى أن الابن يجب أن يكون مثلاً لوالديه كليهما، وهكذا يمتد الطريق للفرع الثاني من الجزء الأول من الرد، حيث يتبين أنه لا يمكن أن يكون إلهياً.

يقدم القاسم في هذا القسم العرعي شخص يسوع، ويظهر أنه كان بشرياً تماماً. (ص ٢٦، ٣٠٥-٣٠٨، ٩) فأولا وقبل كل شيء، يقوم علماً بالسحرية من المسيحية من خلال فضح الناقص في عبادتهم له كما لو كان إلهاً من دون عبادة أمه أو أجدادها بالطريقة نفسها:

"إذ كان لولا وجودهم ولولا ولادتهم لم يولد". (ص ٢، ٣٠٦)

(١) قرا "لأن الأب ليس لأبيه برَبُّ" بدلاً من "لأن الابن ليس لأبيه برَبُّ"

ثم يعمي لإظهار أن يسوع يمتلك كل الصفات البشرية مثل الأكل والشرب، وثالثاً يعود إلى موضوع هوية يسوع مع أمه، التي يتفق المسيحيون وجميع الآخرين على أنها أنجبته بطريقة شريرة.

وبداً القاسم هنا بزيادة الصعط على خصومه من خلال فصيح انتقاصات الداحلية في معتقداتهم، وكذلك الخلافات بين هذه المعتقدات والفرعية الأولى لـ الردة ويقوم أيضاً بتقديم عنصر هام آخر من حُججه، الشاهدة من القرآن، ويستشهد بأقوال بعض من الآيات لدعم تأكيده في أن يسوع هو بشري، ويتطرق بهدوء بفعله هذا إلى موضوع أن الوحي الإسلامي يتفق مع الحقيقة العقلانية، ومن المهم أن نلاحظ أنه لا يستخدم القرآن كمصدر مستغل للحجة، لأن من شأن ذلك أن يفتح الطريق أمام المسيحيين برفض نقطة المسمّنة من مصدر لا يفضلون به؛ وبدلاً من ذلك، فإنه يأتي بالآيات كدعائم ونعاسير لرعه الرئيس، بحيث يتم طرح ضمني لنقطة أن المسيحية في كفاح ضد العقل، بينما الإسلام والوحي كأساس له، يتفق معه ويمجّده.

وبعد أن كوّن في القسم الفرعي الثالث النقطة بأن المسيحيين يصوّرون المسيح كابن لله، يجادل القاسم في أنه لا يمكن أن يكون هناك الوهيتان (ص ٣٠٨، ٩-٣١٠) ثم يبدأ بربط المسيحيين بعدة النجوم، لجهة أن كلا منهما يسلم بالهبة من دون الله ويقتمون لهم المهام كوسطة أو أدوات للحقيقة! وتندو الإشارة السهلة لهذا التشابه كافيّة للقاسم، من دون الحاجة لوضعها بمرها، لأنه يتابع ليصرّح بحجة الحاجر المتبادل، حيث أنه إذا كان هناك أكثر من الوهية كان سيتوجب عليها أن تكون قادرة على إحباط ممارسات بعضها بعضاً، وهذا لا تكون كلية القدرة، ويكمل وجهة نظره بالثناء

على نقد التعاليم الإسلامية حول وحدانية الله المطلقة وتعاليه المطلق، مقتبساً
عن جديد الآيات المناسبة من القرآن.

نرى القاسم مرة أخرى يسج الموصوعات معاً لتشويه سمعة
المسيحيين، وهذه المرة عن طريق تصويرهم بأنهم مشركون وثييون، ويُصِفُ
الإسلام عبر التلميح للمرة الثانية عن كيفية اتفاق تعاليمه مع استنتاجات
العقل الخالص.

وهناك نقطة جديدة نلذكرها في هذه المرحلة كان يصور المسيحية
على أنها إيمانٌ بالهين مختلفين، قد يختلفان ويسميان للتعامل مع بعضهما بعضاً،
وهذا من المستغرب نظراً إلى المعرفة الواضحة عن المذاهب المسيحية، بما في ذلك
لثالوث، الذي يذكره لاحقاً في الرد.

والحجة الرئيسة في القسم العرشي الرابع من هذا الجزء الأول، هي أنه
إذا كان لدى الله ولدٌ فيجب ذلك أن يكون هذا الابن مولوداً (ص
١٣، ٣١٠ - ٣١٤، ٨) وهذا يعني أن الابن يجب أن يكون مشروطاً، ولكن، كما
أظهر القاسم سابقاً، يجب أن يكون الوالد مثل المولود، وهكذا فقد جعل
المسيحيون الخلق في علاقة مع المخلوق، وجعلوا كلاً منهما مثل
البشر؛ ولتوحيد هذه التناقضات لا يزالون يصرون على سيادة ووحدة الله، عن
الرغم من أنهم لا يستطيعون الحفاظ على هذا المنطق إلا إذا تخلّوا عن
مزاعمهم حول الابن.

هنا يهي القاسم جولانٍ تعرضه لوحداية الله وخطأ المسيحيين عبر
إيصاح النتائج غير المطفية لمزاعمهم، والتناقضات في عقيدتهم، حتى ضمن
أحكامهم، ويشير إلى أنهم بحروجه من الإيمان العقلاني بوحدانية وتميز الله

الواحد الأحد، انحسروا إلى الالامعنى، ورَسَخُوا بِشَكْلِ أَكْبَرَ فِي الْخَطَا الْمُتَّهِنِ مِنْ
الله! وعلى سبيل المقارنة، فإنَّ الإسلام يبدو بأنه متَّفَقٌ تماماً مع العقل، لدرجة
أنَّ القرآن الذي يقتبس منه القاسم بقرارة هنا، يمكن استخدامه لدحض
هؤلاء المعارضين.

ونرى مرَّةً أخرى موضوعات دحض وجهات نظر المعارضين،
وعرض وجهة النظر الإسلامية الصحيحة مرفقةً جنباً إلى جنب.

يتمكّن القاسم بقاءً على الحجج السابقة. من تبيان أنَّ إيمانه هو العقلانية
مداتها، في حين أنَّ المسيحية فاسدةٌ بلا رجعةٍ أو دليله على أحدهما هو أيضاً دليلٌ
على الآخر، ونفيده يؤدي تقريباً بشكلٍ غير ملحوظ إلى الدِّفاع عن دينه، وبقاءً
على هذا الدليل العقلاني على أنَّ الله ليس مرتبطاً ارتباطاً عضويتاً بأيِّ كائنٍ
آخر، لذلك لا بدَّ من أن تكون المزايم المسيحية خاطئةً والعقيدة الإسلامية
صحيحةً.

ثم يتقلَّ عدداً في القسم الثاني إلى التَّصنيف المباشر للمذاهب المسيحية،
من بواحٍ يُفترض بوصفها أنَّ حصومه سيُعرفون بها، ومن ثمَّ عليهم التَّسليم؛
ويؤدي القاسم في هذا الجزء أهميةً أكبر إزاء العقيدة المسيحية أكثر تقريباً من
أيِّ مسلمٍ آخر من الحقة الإسلامية المبكرة، وكذلك ولادة لا يترعزع إلى القرآن
الذي يتمُّ عن اهتمامه الحقيقي كونه غير مصنوعٍ بشكلٍ كبير، وناقش عقيدة
المسيحيين أنفسهم للدِّفاع عن تعاليم الإسلام.

يمكن تقسيم هذا الجزء بسهولة إلى خمسة أقسام فرعية، حيث يطرح
لقاسم في الأول منها (ص ٣١٤، ١٣-٣١٨) سرداً محايداً من العقيدة
المسيحية، بما في ذلك وصف الثالوث الذي يدمج المقياس البابوي لقرص

الشمس، والأشعة والحرارة، بروح الإنسان، والعقل والحياة، ويشير إلى مثل هذه الصيغ المسيحية العربية التقليدية بـ "الأقوم" ويقدم أيضاً رواية عن سبب احذر الابن إلى الأرض؛ كريسولوجيا الطوائف الثلاثة الرئيسة من الملكيين (وُسمي الزوم) واليعقوبيين والسطوريين؛ وتفسير الكفارة.

هذه إحدى سمات الردة التي تميّز فيها عن العديد من الأعمال الإسلامية الأخرى التي من هذا النوع، وهي تدلّ على اجتهاد القاسم في اكتشاف المعتقدات الرئيسة للمسيحيين كما صوّروها هم بأنفسهم، وذهب أبعد من أي شخص في السماح لهم بالتحدث عن أنفسهم؛ لكنه تخلّى عن محاولة الفهم هذه عندما بدأ تصيده بهجوم على الثالث. (ص ١٣٣١٨ - ٢٨٣١٩) وتتمحور حجته هنا حول مفهومَي الأبوة والبنوة، وتكوّن من إصاح أنّها لا يمكن أن تدلّ على جوهر كيان، لأنّها نشأ من فعل وعلاقة، وهذا - بحسب التعريف - عَرَصَتان ورائتان، وهذا يعني أنّه لا يمكنها الإشارة إلى الله في وجوده الأبديّ أبديةً على ذلك، فإن الكتب التي يقول المسيحيون إنّهم وجدوا فيها الأساس هذه العقيدة لا يمكن الاعتماد عليها.

ما يلتم النظر هنا، هو أنّه بعد وصفه التفصيلي الجاد عن ثالث لأشخاص الثلاثة كلّ واحد في القسم العربي السابق... يتجاهل القاسم هذا، وبدلاً من ذلك يتّبع القرآن في نقاشه بأنّ المسيحيين يدعون اتحاد الله ابناً، وأنّ تعبير التهجّ مؤكّد عبر غياب أية إشارة إلى الروح القدس، وذلك على الرغم من أنّ الروح يتمّ شملها على قدم المساواة مع الأشخاص الآخرين في الرواية السابقة.

ويتضح عند هذه النقطة. رتباً أكثر من أي مكان آخر في الرّد. انفصال اسماء القاسم الدّاعي عن ذلك الخاصّ بخصوصه بشكل صريح. وسمى المسيحيون في عقيدتهم إلى تفسير الطّبيعة الغامضة لله، كما اختبروها وقرؤوا عنها في كتابهم المقدّس، إلّا أنّ القاسم غير مهالٍ بالتحقيق في مشكلة الثلاثة الكائنات بطبيعة واحدة، ثلاثية وواحدة في وقت واحد، ويحسد بدلاً من ذلك إلى موضوعه السابق من. لامعقولية. اتّخاذ الله ابناً، مع تباين جديد بأنّ العلاقة غير مرتبطة بجوهر الله نفسه في حين أنّ حجّته فعالة في إظهار أنّ الاسماء الممنوحة لله من قبل للمسيحيين لا علاقة لها بحقيقة جوهر الله، إلّا أنّ الطريقة التي صيغت فيها لا تهتمّ بالعقيدة كما يعبر عنها، وبدلاً من هذا يبقى ضمن النطاق القرآني، ومرة أخرى. كما في السابق. يقوم بالحفاظ على إداة القرآن للتعاليم المسيحية داخلاً في تعاليم نفسها بشكل عامّ، ولا يواجه القاسم المسيحيين بالأحكام الخاصة بعقيدتهم، إلّا أنّه بفضل الدّفاع عن الإداة القرآنية ضلّهم.

ويتابع هذا التّهجّ في القسم الفرعيّ الثالث، حيث يصل إلى النقطة الأساسية في هجومه من القسم الثاني من الرّد (ص ٣١٩، ٢٨-٣٢٢، ٢٦). ويقترح أنّه إذا كان على الجانبين المضيّ قدماً إلى حدّ ما، فيجب عليها إيجاد أرضية مشتركة بشأن مسألة طبيعة يسوع، ويقترح أنّه يتوجب على كليهما تفسير الكتاب المقدّس المسيحيّ نفسه بطريقة متصفّة حالية من التفسير الغامض "تأويلاً مناسباً" المستعتمد من قبل المسيحيين.

وعندما يقومون بهذا، سيقرّ الجانبان بخمسة شواهد، جميعها مما يبرهن في الأباجيل على بشرية يسوع، وليس أكثر من ذلك، وهؤلاء هم الله،

واللائكة، يسوع نفسه، ومريم، والتلاميذ. والبيانات المحفوظة في الأناجيل من كل من هؤلاء تصرّح بوضوح أنّ يسوع كان إنساناً.

الحل الذي يقّمه القاسم. نظراً لصعوبة العثور على اتفاق حول شخص يسوع. هو جديد، ويستحيل رفضه في أحكامه الخاصة؛ وهو يذكر بمبدأ المعاصر له، "عليّ بن ريتان الطبري" (٢٥٠/٨٦٤)، في أنّ المسيحيين يجب أن يتبعوا المعنى الوارد في العهد الجديد الذي يدعم مشرقة المسيح، بدلاً من التي تدّكر بعموم الروحية المسيح.^(١) لكنّ الحل. مع هذا حريكاً أودلك من ناحية افتراضه المعرفة عن التعاليم الروحية المسيحية أكثر مما يعرفه المسيحيون أنفسهم، ومن أجل تقديم حل واضح فإنه يتجاهل التعاليم غير المطروحة بشكل مباشر. وفي هذا الصدد، يتطرق إلى "الرسالة إلى صديق مسلم" من بولس أنطاكية، المكتوبة على الأرجح في أواخر صديس / القرن الثاني عشر،^(٢) حيث يختار المسيحي آيات معزولة من القرآن، لمكين قراءتها بطرائق تدعم المعتقدات والممارسات المسيحية، وتكشف الافتراض الكامل خلف نهج القاسم طيلة كتابه الرّد في أنه بما أنّ المراهم المسيحية لا تتفق مع العقل، فهي لا تستحقّ التطرق إليها بحدّ ذاتها.

ويتابع القاسم في القسم الفرعي الرابع ليناقرش في أنّ مصطلحي "الآب" و "الابن" تم استخدامهما مجاراً وكذلك حرفياً منذ زمن المسيح حتى وقت (ص ٢٦، ٣٢٢-٣٢٤، ١١). وهكذا، فعندما يدّعي المسيحيون أنّ هناك علاقة

(١) عليّ الطبري، الرّد على التصاري، طبعة، آي. ١- طبعة و كوتش، "الرّد عن التصاري لعلّ الطبري" Melanges، جامعة القديس يوسف ١٩٥٩، ص ١٧-١٣٨، ١٣٩، ٥.

(٢) طبعة، م. مخوري، بولس أنطاكية، (XII^e évêque melkite de Sidon)، بيروت، ١٩٦٤، ص ٥٩-٨٣ (النص)، ص ١٦٩-٨٧ (الترجمة المرسية).

فريدة بين يسوع والله، وهي ما يُستدلّ عليه باستخدام "الأب" و "الابن" في الإنجيل، فلأنهم يراوغون!

ثم يقوم أخيراً بعرض سلسلة طويلة من الاقتباسات من إنجيل متى (ص ١٢، ٢٢-٣٢٤، ٣٣١) من أجل إثبات أنه حتى في الكتاب المقدس المسيحي نفسه، هناك أدلة كثيرة لدعم الحكم بأن يسوع كان مجرد نبي شرقي لم يسبب لنفسه أي شيء أكثر من ذلك، وفي الغالب، ليس من قبيل الصدفة أن تؤخذ هذه الاقتباسات من الأجزاء الأولى من إنجيل متى أساساً (الموعظة على الجبل في المصطلح ٥-٧) حيث يُصوّر يسوع بصورة أكثر وضوحاً من أيّ مكان آخر تقريباً في الإنجيل، كمعلم شرقي في تقليد موسى وعبره من الأنبياء. ويلخص الردّ مع هذه الاقتباسات، التي تقدّم دعماً مفعلاً لجميع القاسم السابقة في أن يسوع لم يكن ابن الله بأيّ معنى هادف، ويساعد على إعادة النقطة بأنّه إذا أصغى المسيحيون للكتاب المقدس الخاصّ بهم فلأنهم سيبدركون هذا.^(١) في تلخيص هذا القسم الثاني من العمل، نرى أن حلاف القاسم الوحيد في هذا الهجوم المباشر على المسيحية، هو أن الاعتقاد بيسوع كابن لله غير قابل للاستمرار، سواءً من ناحية طبيعة الله نفسه، أو من النواحي المستندة من الكتاب المقدس المسيحي.

كما قلنا، هذا ليس إلى حد بعيد. دعماً للعقائد المسيحية في حد ذاتها، وهو أقل بكثير من أن يكون رقاً على المعتقدات المسيحية، بقدر كونه دفاعاً عن الاتهام القرآني لادعاء المسيحيين بأن يسوع هو ابن الله! ويجعل هذا الاتجاه في

^(١) ينتهي الردّ فجأة بعد الاقتباس من متى ٢٢، ٨، ومن غير أن يُعلم كيف يروي القاسم المتابعة، فيما إذا كان سيتمّ فهم فقرات أكثر من الإنجيل، أو يقدم حججاً أكثر، أو سيلخص هجومه. سلسلة المطامع المترجمة المروكة من دون تعليق عليها تشير إلى أن العمل ترك غير مكتمل.

مُهجوم، كل الغرابة في وجود رواية شاملة ودقيقة للعقائد المسيحية التي أُشِرَ
بها في بداية هذا القسم الثاني، من مثل الاقتباسات الطويلة من الإنجيل التي
يُختتم فيها لقسم، وكان هذا. بالتأكيد. ثمرة دراسة وافية وعميقة للمسيحية،
حتى إنَّها متعاطفة ومتفهمة كما أظهر ويلفريد مادلوبغ.

وقد شملت دراسة القاسم للمسيحية على الأرجح. أعمال تيودور أبي
قرة أحد أو ثل اللاهوتيين المسيحيين المعروف بكتته باللغة العربية،^(١) وكما
يقول "مادلوبغ". إنَّ القاسم لم يكن مطلعاً تماماً على اللاهوت المسيحي من
وقته فقط، بل كان أيضاً متأثراً به.^(٢) ولكن لم يتم كثيراً استخدام أيٍّ من هذه
معرفة العامة، ولا المعرفة المحددة التي استعرضها في الرد على ادعاء أن يسوع
ابن الله، بل يبدى القاسم أن اهتمامه الأكبر كان الدفاع عن الإسلام بدلاً من
تحليل واحترام مريي العقائد التي اعتنقها المسيحيون

فيما يخص الرد. ككثير هو عمل من قسمين أساسيين معاً، وهي النبي
بوصوح بأنه جاء في صوة العقل، وأيضاً في صوة الكتاب المقدس، ليظهر أن
المسيحية ناقصة ومتنافسة.

لكن لدى القاسم اهتمام أبعد من هذا، وهو إظهار أن الإسلام هو الدين
الصحيح، لأنه يتفق مع ويجسد العقل، وأيضاً لأن القرآن يدل على الأخطاء في
المسيحية. وهكذا، مثل يوحنا النعشقي قبله، إنه يُظهر ثقة كاملة في سلامة
وتماسك إيمانه، ولا مبالاة تجاه المسيحية؛ وتدل حقيقة معرفته المعطلة
الأساسية، وتجاهله لها على أن حته لم يكن التعامل معها بالإنصاف الذي دعا إليه

(١) مادلوبغ "القاسم بن إيريم واللاهوت المسيحي" ص ٣٧-٤٤

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٤.

هو نفسه، ولكن لإظهار أنه من خلال المقارنة مع التوحيد الحقيقي للإسلام
فالدّين المسيحي ناقصاً.

وهكذا فإن المسائل والتّحديات التي واجه بها المذاهب المسيحية هي
ليست موجهة إلى المجموعة كاملة، ولا إلى آية واحدة منها كما معبر عنه أويديلاً
عن ذلك، هي تهدف إلى دحض الإمكانية الأساسية لارتباط الله بكائن آخر،
ومن ثم وجود ابن له، لذلك فهي تحاول التعامل مع المسيحية على مستوى
أساسها أكثر من التعامل مع الأنموذجيات الكريستولوجية من الطوائف، أو
موت الابن المتجسد للتكفير عن الخطايا، ولا يهدف الهجوم في الرّد على
طرائق المذاهب المسيحية، ولكن على الالمنطقية الهائلة الموجودة فيها.

تنسّى المؤلف المسلم الآخر الذي متناقشه، نهجاً مشابهاً في كثير من
التواحي لهج القاسم، على الرغم من أنه لا يوجد دليل على أنه يعرف "الرّد"
الخاص به.

هذا المؤلف هو أبو عيسى محمّد بن هارون الوراق، أحد أكثر
الشخصيات غموضاً إلا أنه مؤثر على نطاق واسع. في الإسلام المبكر، وقد
كان يُعدّ من قِبل بعضهم كعقيد جيد، وأشار العديد من المؤلفين اللاحقين
بإحترام لمؤلّفه كتاب "مقالات النكس" واختبروا في الكثير من الأحيان عن
مقاطع الأديان الشّانية منه، ولكنّه بالنسبة للآخرين كان بشكل عموماً إلحادياً
للإسلام، أو حتى مانوياً، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً مع هرمة الزنديق ابن
الراوندي.

ويبدو بحسب الاختيار من أحاديث متناقضة، أنه كان معتزلياً وأصح
شعباً من نوع ما، على الرغم من حفاظه الدائم على بعض من الثك في
معتقدات أي تقليد ديني واحد لصالح التوحيد الواضح السهل.

وقد تُوفي على الأرجح في وقت ما من الثلث الثالث من القرن
التاسع^(١) ومؤلف أبي عيسى رَدُّهُ على الفرق الثلاث من النصاري* هو أطول
تعهد للمذاهب المسيحية ناج من الحقبة الأولى للإسلام، وقد انحدر في مجمله
بأكثر أو أقل نسب الرد عليه من مثل ما أدلى به يحيى بن عدي، الذي اقتبس
عه مطولاً، ومثل رد ابن القاسم، وهو يتم عن معرفة واسعة وتفصيلية
بالمذاهب المسيحية (الطورية، البعقورية، الملكية) وكذلك عن اهتمام مماثل
بوضعهم ضد الإيمان التوحيدي بدلاً من دراساتهم في حد ذاتهم.

يتضمن رد أبي عيسى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي: عرض للمعتقدات
المسيحية، ومن ثم تعهد الثالوث والتجند على التوالي، ويأتي أبو عيسى في
الأولى من هذه معرفة مفصلة عن المسيحية. كما فعل القاسم بن إبراهيم ولا أنه
يختلف عنه في ترتيب روايته حسب تعاليم المذاهب الثلاثة المختارة، بتقديمه
العقائد بتجريد أكثر.

يبدأ أبو عيسى هذا العرض (الثالوث، ص ٦٦-٧٧) بشرح لعقيدة
الثالوث بحسب فهمه لاعتقاد الطوائف الثلاثة بها، ويأخذ تفاصيل حول
العلاقة بين الأقانيم الثلاثة والحوهر، والعلاقات بين كل من الثلاثة، ومعنى

(١) المحققون على تفاصيل الشيرة الذاتية، راجع د. توماس كيندل للمعادي للمسيحية في الإسلام
المبكر* مؤلف أبي عيسى الوراق* ضد الثالوث، كامبردج، ١٩٩٢ (يُشار إليه من الآن وصاعداً
بالثالوث)، ص ٩-١٣٠. المجادلة الاتباعية لمبكر ضد المسيحية* أبو عيسى الوراق، ضد
التجند، كامبردج، ٢٠٠٢ (يُشار إليها من الآن وصاعداً بالتجند)، ص ٢١-٣٦.

مصطلح "أفهوم" ويمضي في شرح المفاهيم الخاصة للطريقة التي أتحدث فيها الكلمة الإلهية مع الحسد البشري للمسيح، ويقدم الاستعارات المستخدمة بشكل شائع من قبل المسيحيين لوصف هذا الإجراء؛ ثم ثالثاً، يفتر بإيجاز الأصل التاريخي للطوائف الثلاث من ناحية الخلافات حول قانون إيمان بقبّة، ويصف أحاديثهم حول العلاقة بين الطبيعة الشريّة والإلهية للمسيح، ويلخص أجراً مهمهم لكيفية تأثير الصلب على المسيح.

وتوضح هذه الرواية الأخيرة للعناية على الفور، أنّ أبا عيسى كان على اطلاع عميق على التعاليم المسيحية الرئيسية في عصره، وصولاً حتى إلى تفاصيل المصطلحات أو كانت دراسته للمسيحية على أقل تقدير بقرب وشمولية دراسة المذهب المشنوي الذي عُرف به بشكل رئيس من قبل المسلمين للأحفين. ولكن مع كلّ هذا، لا يمكنه إحياء بعض من التحيز في اختياره للموضوعات التي أدرجها في هذا الطرح، وأسلوبه في تقديمها. فعلى سبيل المثال، هو لا يُظهر أيّ مصوّل حول سبب توخّد مؤلّف أبي عيسى الوراق "صدّ الثلوث"، كامبردج، ١٩٩٢ (يُشار إليه من الآن وصاعداً بالثلوث)، ص ٩-٣٠؛ "المجادلة الانعكاسية لمسلم مبكر ضدّ المسيحية" أبو عيسى الوراق، "صدّ التجسد"، كامبردج، ٢٠٠٢ (يُشار إليها من الآن وصاعداً بالتجسد)، ص ٢١-٣٦. طبائع المسيح عندما يصف الأنموذجيات الكريستولوجيّة، ولا ص كفاة أو قيامة المسيح عندما يناقش الصلب، وبالأسلوب نفسه، يختصر الثلوث ليجعله أنموذج صعبة سهلة.

ابيعقوبيون والتساطرة يزعمون أن الأبدى هو جوهر واحد وثلاثة أقنيم، وأن الأقنيم الثلاثة هي جوهر واحد، والجوهر الواحد هو الأقنيم الثلاثة

واسكّيون يزعمون أن الأبدى هو جوهر واحد يستحوذ على ثلاثة أقنيم، وأن الأقنيم هي الجوهر، لكن الجوهر هو غير الأقنيم، على الرغم من أنهم لا يعترفون بأنه من الناحية العددية الرابع لهم (الثالوث، ص ٦٦-٧) هذا سهل بآفاقه! إلا أنه يجعل من العقيدة نوعاً من نظرية، ويؤكد مرة أخرى، في حديثه عن وفاة المسيح، على أنه لا يوجد شيء حول التزام الكونية التي تمثلها؛ ويرغم التساطرة أن المسيح قد صُلبت طبيعته البشرية، ولكن ليس طبيعته الإلهية...

ثم يضيف: يرغم العديد من الملكيين أن الصلب والقتل أثرًا عن المسيح في كنيسته بالجسد، "المسيح في كنيسته" كونه الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، ويرغم أغلب التبعقوبيين أن الصلب والقتل أثرًا عن المسيح الذي كان جوهرًا واحدًا من اثنين (الثالوث، ص ٦٤-٥ .. التجسد، ص ٩٢-٥) ومن الواضح أن غاية أبي عيسى الأساسية في هذه المرحلة هي الإبقاء أن الألوهية كانت مشمولة في موت المسيح؛ ومن الواضح كذلك أنه يعرف المرید عن لمعتقدات المسيحية المتعلقة بهذا، بحيث ينقل عنهم في وقت لاحق قولاً "الألوهية صُلبت من أجلنا، لتخلصنا" (١٣) لذلك يجب عليه استبعاد هذه العوامل من الإيمان المسيحي في طرحه عمداً، والتبب المفترض لهذا

(١١) ثالوث، ص ٧٦-٧٧، التجسد، ص ٩٤-٥. الاقتباس هو من دون إسناد

الاستبعاد، هو أنها لا تخدم غرضه في فحص ودحض تلك العناصر التي تقدم التعددية في إله واحد مطلق، وتجعله على علاقة وثيقة مع البشرية المحلقة. إلا أن هذا التفصيل والعرض المرتكزين ببراءة على الإيمان والعقائد المسيحية متبوعان في القسم الثاني من "الرّد" بتعديد أكثر تفصيلاً لعقيدة الثالوث (الثالوث، ص ٧٦-١٨١).

ويفحص أبو عيسى أولاً مفاهيم الطوائف الثلاثة عن العلاقة بين الأقانيم والجوهر، ويُظهر أن كل واحدة منها غير منطقية، ومتناقضة في مضمونها (الثالوث، ص ٧٦-١١٣) ويمكن استنباط الفحوى من نقاشه عبر الاقتباس الوجيز من القسم الذي عن الساطرة واليعاقبة:

أحبرنا عن الأقانيم، هل هي متباينة لأنها جوهر أو بسبب مسبب آخر؟ إذا قالوا: لأنها جوهر، فإنهم يفرضون التباين على الجوهر، وإذا قالوا: بسبب آخر، فهم يؤكدون سبباً آخر غير الجوهر والأقنوم، وهو ما يتعارض مع وجهات نظرهم. (الثالوث، ص ٧٨-٩)

وكان يضيف بعضاً من المنطق الموجه مباشرة إلى اقتراح أن كلاً من الأقانيم متميز عن غيره، لذا فمن الواضح أن هناك متباً لها، ولكن بعد ذلك تنشأ صعوبات، لأنه إذا كان هذا المسبب هو الجوهر، فيجب عند ذلك، بحكم أنه وفقاً لليمقويين والساطرة متطابق مع الأقانيم أن يكون متمايزاً داخلياً؛ ولكن إذا لم يكن الجوهر، فيجب عند ذلك أن يكمن السبب خارج الله وفي الحدتين كليهما، هناك مشاكل جدية تواجه تماسك العقيدة!

ويتبع أبو عيسى ليشغل إلى الاستمرار عن الأقانيم في حد ذاتها، وكيف يمكن أن تكون متمايزة عن بعضها وهي في الوقت ذاته متحدة؟ (الثالوث،

ص ١١٢-٥٥) هذا يأخذه إلى كون مسألة . كيف تكون كجوهري . متطابقة مع
ومتميزة عن الجوهر الموحد الألوهي؛ وأيضاً في الهجمات ضد تفسير الثالوث
التي هي معروفة من أعمال تيودور أبو قرّة (الثالوث، ص ١٣٠-٥٥) كما فعل
انقاسم بن إبراهيم، ورتبها كان على دراية بفكر هذا اللاهوتي

يتبع أبو عيسى في هذا الجزء الثاني من هجومه الأسلوب نفسه كما في
الأول، وهو تأويل البيانات التي أدلى بها عن العقيدة في طرحه الأولي من
"لزّة" كمرصبت بدلاً عن صفات، وتحليل عناصرها وفقاً لذلك

والنتيجة المميزة من بين الكثير هي أنه نجح في تحديد جوهرين في كلّ
أفنوم، فواحد يجب أن يكون محدثاً في حد ذاته، والآخر هو الجوهر العام من
الثالوث الألوهي الذي هو. بالتأكيد محرج على الرغم من أننا قد نتساءل لماذا
لأنه بعيد جداً عن التفسير للمسيحي للثالوث، ذلك أنه بسبب أو من دون، قد
يشير العكاهة بدلاً من المحاولات الواعية للزّة.

بواصل أبو عيسى في الجزء الثالث من الهجوم دراسة الأقسام ككبيات
متمايزة مع الخصائص الخاصة بها (الثالوث، ص ١٥٤-٨١) ونشأ فكرة أنها
لا يمكن أن تكون متطابقة أو متحدة بالألوهي، وفي الوقت نفسه متميزة عن
بعضها عن طريق خصائصها الفريدة بمرّة أخرى، هناك تناقض واضح في
المذهب.

هذه الملخصات الموجزة تمثل سلسلة من الحجج الطويلة والمعقدة
بشكل معقد، وتدلّ على معرفة ضليعة بتعاليم الطوائف المسيحية الثلاث حول
الثالوث، وبراعة هائلة في استخلاص دلالاتها، ومضغ تناقضاتها ونفادها.

ويواجه أبو عيسى المسيحيين في هذا الصدد بمجموعة من أسئلة جديدة حول الصيغ الوصية التي يقدموها، ويحملهم على إعادة النظر في الادعاء بأن الألوهية واحدة بينما الأقانيم الثلاثة حقيقةً ومتمايزة وفوق كل هذا، يواجههم بمقائدهم كالتصريحات حول الكيانات الإلهية المنفصلة والمعدودة التي ينبغي أن تتمركز للتحقيق المطلق، ومن الواضح أنه لم يفعل. يُنصُّ أبو عيسى هذا الهجوم بهجوم محكم بالقدر نفسه على عقيدة الطبيعة الإلهية والشرعية للمسيح، وذلك في القسم الرئيس الثالث من "الرد" (لتجسد، ص ٩٦-٢٧٧). ويمكن تقسيم هذا إلى قسمين رئيسين، كما كان موجهاً من قبل إلى الطوائف الرثية (الساورة. اليعاقبة. الملكيين).

ويتكوّن الجزء الأول من دراسة لأحاديث الطوائف "من الاحتمالات الشرعية" للتبديد المسيح (التجسد، ص ٩٦-١٦٥)، التي تبدأ مع ما كان مثبّثاً بأنه حجة عميقة جداً، وُجدت في أعمال أخرى قبل هذا الوقت عن ارتباط الثالث بفعل توحيد الإله مع البشر. (التجسد، ص ٩٦-١٠٧)^(١)

ويظهر أبو عيسى. بإدراك جليّ خاص. أنه لو كان الابن وحده متورطاً، فيجب عند ذلك أن يكون متميّزاً عن الأب والروح القدس، وأن يكون أيضاً لاهوتاً مستقلاً رافعاً حاجس تعددية الآلهة، ومستحضراً تعددية العوالم الظاهرة إلى الوجود؛ ولكن إذا لم يكن الابن وحده، فلا بد عند ذلك من أن تكون جميع الأقانيم متورطة، مما يثير سؤالاً هو: لماذا لم يتحد كلٌّ من الأب والروح القدس مع كلِّ إنسان؟ أفني الحقيقة ليس من السهل الإجابة على هذا.

^(١) راجع د. توماس، "الردود الإسلامية المتكررة على المسيحية"، في طبعة د. توماس "المسيحيون في قلب الحكم الإسلامي: حياة الكنيسة والملح الدراسية في العراق العباسية"، لندن، ٢٠٠٣، ص ٢٣٦-٩.

بما قرأ أبو عيسى هذا وفقاً للمرضية السابقة نفسها، وهي أن الأفراد الواردة في تثليث الإلهي يمكن تمييزها وجودياً ومعاملتها على أنها كائنات منفصلة ومن ثم فإن الدفاع الذي يذكره، هو أن إنتاج الألوهية ككل للتجسد بالابن، لا يعني شيئاً في أحكامه.

نكر، إذا قلوا، ولكن التوحيد كان العمل الذي أدته الأقسام الثلاثة كوحيد للآل وحده، ونحن نقول، في فعل التوحيد هذا، كان للآل ما ليس بالآل وإذا قلوا لا، ونحن نقول: إذاً كيف تم التوحيد في الابن وليس الأب؟ وما معنى تصرّيحكم "الأقسام الثلاثة اتحدت في الابن وليس في الأب"، إذا كان لا يوجد في الابن شيء ليس في الأب؟ (انجستد، ص ٩٨-٩٩) وقد تكون حجته هجة المعارضين المسيحيين نفسها، إلا أن معانيه مختلفة كلياً

ويشاع في هذا الجزء دراسة الأحاديث التي قدمتها الطوائف الثلاث عن تصور المسيح، وولادته، والصليب، والموت (النجستد، ص ١٠٦-٦٥) ويظهر في كل حالة كيف أن التفسير الذي قدمته كل طائفة هو سهولة عبر كافي؛ لأنه ينتهك توافق الآراء حول طبيعة الله، لإقحامه في التجارب البشرية يُكرّر حقيقة ماهية الألوهية! والدفاع البديل بأنه فقط الطبيعة البشرية للمسيح، تجترب الأمور في رحم مريم، والولادة، والبلوغ، والمعاناة والصليب والموت. . يؤدي إلى استنتاج مثير للسخرية! ذلك أنه بما أن المسيح بنألف من طبيعتين إلهية وبشرية على حد سواء، إذاً فكانت سواء هو الذي حصص هذه التجارب!.

وبحسب معايير أبي عيسى الخاصة، فهذه الحجج مدققة لكونها تكشف
التصور المسيحي عن حياة المسيح على أنه التجلي المباشر لحضور الله على
الأرض.

وكما هو واضح، فقد تأنت معاييره على الرأي الإسلامي الضارم.
على الأرجح المعتزلي. بأن الله منفصل كلياً عن الكائنات المخلوقة أو يصيف أبو
عيسى هذا على العقائد ويرهقها لحذ الهلاك مطرقت المهجبة الالفة هذه، وهو
سبيل واضح إلى المذاهب والتفسيرات التي يقدمها الساطرة، اليعاقبة،
والمليكون من اتجه جديد تماماً ينصع لقواعد جديدة وأفكار مسقة، وهو
مقال إلى حد تقسره الأبدان.

ينحول أبو عيسى في الجزء الثاني من هذا القسم الرئيس الثالث من
"الرّد" إلى تفسيرات المذاهب لكيفية اتحاد الطيعة في المسيح (التجسد،
ص ١٦٤-٢٧٧). ويبدأ من خلال تدمير سلسلة من التفسيرات المجارية،
منحلاً الصعوبات الموضوعة التي تجعلها عصية على الفهم أكثر مما تساعد في
فهمها، ومن ثم يتعامل مع تفسير كل طائفة على حدة، ويستحضر الصعوبات
المحددة في الأنموذج الذي يقترحه كل واحد منها، وبالطريقة نفسها التي
تعامل فيها مع أمودجات الثالوث، وفي القسم الثاني، يبرهن على أنها غير
متناسكة ومعينة منطقياً لسبب أساسي رئيس، وهو أن الإله والإنسان يختلفان
كثيراً في خصائصهما بحيث أن أية محاولة لتقاسم آله من الممكن أن يتحلل. لا بد
من أن تفشل.

يقوم أبو عيسى مجدداً هنا في هذا الجزء الرئيس الأخير من "الرّد".
باحتماد، وأحياناً بمحاورة في الإسهاب بالخوض في تفاصيل المذاهب، ليظهر

أنها بالذاهة لا تعمل بحسب المعايير التي يفهمها، التي مبدؤها الأساسي هو أن الله يختلف تماماً عن المخلوقات، ولا يمكن أن يتشارك معها من دون فقدان لألوهيته أو انتهاك لكل ما هو معقول.

ونحن لدينا هنا في تمهيد أبي عيسى للمذاهب المسيحية الثلاث، المكتوبة على الأكثر بعد بصعة عقود من "رد" القاسم بن إبراهيم، تحليلاً نوعياً ودحواً للعقائد المسيحية تم استخدامها بشكل أو بآخر من قتل سلسلة من الكتاب المسلمين اللاحقين^(١) ويظهر من موقعه التوحيدى الصارم، وعلى أساس تفسيره العميق للتعاليم المسيحية... أن اثنين من العقائد الرئيسة للثالوث والتجسد، لا يمكن أن تصمد بالصيغة التي تعتبر عنها، ولا بحسب المطلق المحاييد.

لم يُشرك أبو عيسى. خلافاً للقاسم. المذاهب التي يرى أن المسيحيين أنفسهم يقدّمونها، وذلك على الرغم من أنه مثل معاصره الأكبر يُضعفها للتحليل من وجهة نظر خارجية تُظهر أنها لا تمتلك حجة موضوعية، بل تنهار في حالة من الاختلاط المخزي.

ويقوم أبو عيسى. إلى حد ما. بمواجهة خصومه في حق ديارهم، ومن المفترض أنه واثق بأنه يتفوق عليهم من حيث الحجة التي لا يستطيعون رفضها، فهو بشكلٍ لافت، لا يستخدم القرآن في حججه، ولكن يني كلاً منها على المنطق الذي يتوقع قبوله عموماً، ويمكنه في الواقع. أن يفترض من حقيقة عدّ يحيى بن عدي أنه من الضروري الإجابة على هذه الانتقادات بعد حوالي قرنين من الزمن من تدوينها. أن العديد اعتقد بأنها نافذة جداً، ويصعب الإجابة

(١) راجع الثالث، ص ٤١-٥٠، التجسد، ص ٧٥-٨٢.

عنها! ولكن هناك مؤشر قوي في بنية هذا العمل الذي يشه تهديد القاسم القصير، بأن صاحبه كان على أقل تقدير - معيياً بالدفاع عن صيغته الداتية من التوحيد الإسلامي من خلال إظهاره الطرائق الخاطئة للمسيحيين.

كما يمكن أن نرى من ملخصنا، هجوم أبي عيسى على المسيحية، وحصرياً على اثنين من العقائد الأكثر تهليداً لعقيدة التوحيد الإسلامية، الثبوت والتجسد، أو توحد الألوهية والشرية في المسيح، وذلك على الرغم من حقيقة أنه في عرصه التمهيد لل معتقدات المسيحية بتعليقات مقتضبة على نقاط مختصة في الهجوم. أظهر معرفة واسعة وعميقة وفهماً لما يعتقد المسيحيون.

ولا يمكن تفسير هذا التآين إلا بحقيقة أنه لم يكن بداية معيياً بدراسة أو دحض المسيحية على هذا النحو، ولكن بمهاجمة تلك الجوانب التي بدت أنها تهدد مداه الخاص (التوحيد المطلق) وهكذا فإن رد أبي عيسى - بكل تفاصيله وتحليله المبغري للمذاهب المسيحية - هو عمل دفاعي عن أساس الإسلام بقدر كونه دليلاً على وجود عيوب في المسيحية.

في هذه النية المحورية تشارك وردة مع القاسم بن إبراهيم هدي

مشارك

المذاهب المسيحية في الفقه الإسلامي

ظهر العملان في البداية على أنهما مختلفان جداً في الهدف الموجه القاسم
موجر، بدأ بتصريح ودفاع عن التوحيد، ويظهر فيه بأن الزعم بوجود ابن لله
هو مستحيل؛ ويتابع بعرض للمعتقدات المسيحية، يليها سلسلة من الحجج
لإثبات أن الله لا يمكن أن يتخذ المسيح كإبن له، لا حل أساسي عقلاً ولا
مسيحي ديني، بل إن عمل أبي عيسى أبسط في بُنيته، فهو عرض للمعتقدات
لمسيحية يديه نصباً للثالوث والتجسد كما تم تعريفهما في المسيحية التاريخية،
وهو يدعو على رنات وثيق بالفائدة المعارضة كما هي معنفة أكثر من عمل
لقاسم.

بكل الأحوال، وكما أشرنا آنفاً، احتار كل من القاسم وأبي عيسى نقاطاً
محيية ركروا حجاجهم ضدها، واستطاع كلاهما بمشقة تلخيص المعتقدات
المسيحية بحصافة مثيرة للإعجاب، إلا أنهما بعد ذلك وضعا أغلب هذا جاباً
لصالح المجهوم على عامل أو اثنين منها ويتناول كلاهما بوصوح في هذه
الخاصية المشتركة الغريبة، مع فهم أن دحض العقيدة المأهولة يرتبط ارتباطاً
وثيقاً بالذم عن عقيدتها الشخصية. وهكذا، يركز القاسم على الاعتقاد
المسيحي الذي يحول اللاهوت الأهل للتسامي إلى علاقة عضوية مع بشري،
ويرتكز أبو عيسى على الاعتقاد الذي يترك الوحدة الإلهية، ويشير إلى وجود

المخالف في تحارب المخلوقات! ويسعى كلاهما، بطرائق مختلفة قليلاً، إلى إظهار أن آية صيغة عقائدية بديلة عن توحيد الله الصارم هي غير مقبولة.

إذا كانت هذه هي البنية المشتركة للهجومين، إداً يبدو واضحاً أنه على مستوى ما، لا بد من أن يكونا قد كُتبا لتعزيز والدفاع عن التعاليم القرآنية، ويرتّب على ذلك أن نهجهما إلى المسيحية كان يركّز على القضايا التي تُضعف جذرياً مسائل الثالوث والتجسد من خلال انتهاء صلاحيتها بجدارية من حيث العقل والمطلق، وفي حالة أبي عيسى، التهاكك الداخلي.

يشبه القاسم وأبو عيسى الوراق في هذا الصدد سابقهما المسيحي يوحنا الدمشقي، لأنهما مثله أبدياً حل ثمة راسخة في تعاليم عقيدته الخاصة، وقدر من اللامبالاة بدين الآخرين من الواضح أنهما لم ينظرا إليها حل أنها تهديد لأي حق، وهكذا، فعل الرغم من معرفتهما الكبيرة عنها، وحتى إبداء بعض من التهم المتعاطف لتعاليمهما، إلا أنهما لم يعدا أنه من النافع أو الضروري التورط في نقاش هذه التعاليم، بل عوضاً عن هذا مواجهتهما بالمشاكل التي تعترض ثبات جوهرها.

قد يكون النهج الذي نراه هنا ممثلاً لسط ثلث القرن التاسع وما قبله، حل الرغم من أنه وللأسف. أعمال المسلمين القليلة عن المسيحية الناجية من هذه المدة تمسحاً من المعرفة المفصلة؛ إلا أنه يمكن رؤية خط الاستمرارية في الأعمال الأكثر وفرة من قرن لاحق أو ما يقاربه، حيث يتم التعبير عن هذا النهج البارد بمفردات قاطعة.

وإذا أحداً بينة عن المعتزلي "عبد الجبار" عن "اللاهوت المعني" كمثال منفرد، نرى عرض إيمان التوحيد في المجلدات الأربعة الأولى من عمل

العشرين محلدة، حيث نرى في الجزء الخامس تقييداً للأديان المانوية
ومسيحية. (١)

ويشير هذا التصنيف بحد ذاته إلى أنه بالنسبة إلى هذا العقيدة، فإن
مسيحية هي دلتهم كالدyanات الأخرى التي تعتق لاهوت التعددية، وأنها
كث تشويهاً للتعليم الصحيح. ويدل عبد الجبار في تقييده الفعلي على هذا
برموج نفسه فقط ضد الثالث (ص ٨٦-١١٣) والتجند (ص ١١٤-
٥١)، وهو بذلك مثل أبي عيسى الذي استخدم عمله "الرّة"، حيث تصح
المسيحية مثلاً عن إمكان أن تسوء التعاليم عن الله إذا كانت تحيد عن الالتزام
انصارم بانتوحيداً وهو يعمل هنا كما في المثال المقابل الذي يساعد على تعزيز
مدلة لصالح الإسلام، وله قيمة أكثر من هذا بقليل.

وهذه العاية في الحد من المسيحية، يأخذ عبد الجبار التوبيكات الواضحة
في عمل انقاسم بن إبراهيم وأبي عيسى الورداني إلى أقصى حدودها المنطقية.
نحن نرى، إذاً، في هذه الأمثلة الساجية من أولى عند التقييد الإسلامي
للمسيحية، أن الجدليات كانت تطرح تحديات للمقائد، حيث تشكك في
صحتها الأساسية، بدلاً من الأشكال التي تم التعبير فيها عنها، وهو ما جعل
هتاهم لمسيحية المذهبي الرئيس في مثل هذه الظروف. يمكن من أن مهم
لماذا قد يرى المسيحيون أن مداهم وإيائهم لم يتم التعامل معها بجدية كاملة،
ولماذا قد يظن المسلمون في المقابل أن حججهم لم تؤخذ على محمل الجد من
قبل المسيحيين؟ ولم يتحدث الحجابان إلى معصهما بعضي عن سحر قتال

(١) عبد الجبار احمد بن أبي عيسى في أبواب التوحيد والعدل المحقق ٥، طبعه م. م. المصري،
القاهرة، ١٩٦٥.

للأسف، فمن الصعب التحكير في الوقت الذي يبدأ فيه هذا القصر في
التواصل بالتغير إلى حد كبير.

اجوبة للشيخ:

نص "ملكي" باللغة العربية من سيفاء وعقائد الثالوث والتجسد

في دفاع "العرب الأرثوذكس"

سيلخي هـ. غريفيث

١. "لا تغلوا في دينكم"

كان المسلمون على حوار مع المسيحيين من البدايات الأولى للإسلام. وواقع هو أن القرآن في حد ذاته يفترض في جمعه ألفة ليس فقط مع الروايات التوراتية لإبراهيم وموسى وعيسى، جبا إلى جبا مع الأنبياء والمرسلين الآخرين من الله، ولكن مع العقائد والممارسات المسيحية أيضاً. يأخذ أهرار الحوار مع المسيحيين في القرآن شكل يقيد لهذه العقائد والممارسات داتها ولا سيما أنه يتتقد ويمعات المسيحيين الذين على ارتباط بعقائدهم الخاصة بالثالوث والتجسد، والإقرار الأكثر اقتصافاً وببشرة في هذا الصدد بقراً كالتالي:

(يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا هل الله إلا الحق وإنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته أنقاها إلى مريم ودوخ منه فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد) النساء (١٧١)

ليس من المستغرب أن آية هذه السورة بارزة في النصوص الاعتذارية والانعالية التي كتبها المسيحيون باللغة السريانية والعربية في الحقبة الإسلامية المتأخرة، بل هي في الواقع الآية الأكثر نقلاً عن القرآن في هذه النصوص على وجه التحديد، لأنها تنسب الكلمة والروح لله، وفي الوقت نفسه تتحدى التعليم المسيحي عن كلمة وروح الله. ولمواجهة هذا التحدي، لم يستحضر المعتقدون المسيحيون مواردهم اللاهوتية التقليدية فقط، ولكن بحكم طبيعة الحال دُعوا أيضاً للدفاع عن دينهم باللغة نفسها التي تم طعنه ونقله بها.

الغرض من هذا المقال الحالي، هو دراسة مع بعض من التفصيل لأحد الأطروحات المسيحية الضعيفة، المكتوبة باللغة العربية من قِبل مؤلف غير معروف الآن، وذلك كمثال لكيفية اختيار المفكرين المسيحيين في الوسط الإسلامي النشأ على عقائد الثالوث والتجسد للمسلمين المستعصرين، وفي الوقت نفسه ليطوروا لأنفسهم تعبيراً مرضياً عن لاهوتهم في خطاب غير معتاد من اللغة العربية، وكان مؤلف الأطروحة من "الملكيين"

كان الملكيون أول المسيحيين الذين بدأوا بكتابة اللاهوت باللغة العربية في البطريركيات الشرقية. وبناء على ذلك، فإن المقال سيكشف ما تحت العنايات التالية:

بدايات لاهوت الملكيين باللغة العربية في القدس في أواخر القرن الثامن.

عرض الأطروحة العربية من مصدر مخطوطة واحدة، مع إيلاء اهتمام خاص لبية النص وكشف حجج الكاتب.

مناقشة دور اقتباسات القرآن في الأطروحة، واستخدام المؤلف للإشارات والتعابير القرآنية، لخدمة مشروعه الدفاعي الأساسي عن سياقات اللاهوت المسيحي ضمن معايير خطاب غير المسيحيين، من قبل الكتاب الإسلاميين.

٢. القدس "أمر الملكيين"

بعد عام ٧٥٠م، عندما عزز المروّجون للثورة العباسية في العالم الإسلامي قبضتهم على السلطة في الخلافة، وبخاصة بعد الإبقاء على مقرّ الخليفة في العاصمة الجديدة بغداد في عهد الخليفة المنصور (٧٥٤-٧٧٥) ... بدأ أن نظام الحكم الإسلامي قد أدار ظهوره لمدينة القدس؛ وقد كانت مركزاً ثقافياً ودينيّاً مهماً لما يقارب قرناً من الزمان في ظلّ الأمويين، ولكن في النصف الثاني من القرن الثامن، تحت حكم أوائل العباسيين، أصبحت القدس مسجّنة، ولكن إقليمياً مهمّةً راكمّة، ومحكومةً عن بعد من خلال سلسلة من الأمراء والحكام، وتتمّ زيارتها في بعض من الأحيان فقط من قِبل الخلفاء والحرالات الموثوقين المرسلين لإخماد البدو الذين لا يملكون أبداً من الصحارى المجاورة^(١) عدا من ذلك، تُركت القدس لمصيرها، لتصبح في عيون الحكومة مجردة

مركز حجّ لليهود الأنقياء والمسيحيين والمسلمين. وبحلول نهاية القرن التاسع، في الحقبة من (٨٧٧/٨٧٨) إلى (٩٠٤/٩٠٥) لم تكن القدس وعلمطين محكومةً من قِبل بغداد ولكن من مصر

● من القرآن النساء (١٧١) والمائدة (٧٧)
(١) انظر م. غيل، تاريخ فلسطين، ٦٣٤-١٠٩٩، كامبردج، ١٩٩٢، خصوصاً ص ٢٨٣

نحت الطولوبيين،^(١) خلال هذه السنين حيث كانت مهملة سياسياً واجتماعياً، وترتكز اهتمام العالم الإسلامي الثقافي والفكري على بغداد، ذلك أنه بالنسبة لكثير من المسيحيين الناطقين باللغة العربية في الخلافة، أصبحت القدس مركزاً مهماً لتسمية الكنيسة وحتى بناء الطوائف.

من بداية منتصف القرن الثامن حتى وقت متأخر من القرن العاشر، انقطعت أسقفية القدس والمجتمعات الرهبانية المحيطة بها، عن الاتصال الفعال الذي كانت عليه في هذه المدة مع قسطنطينية والعالم البيزنطي عموماً،^(٢) وأصبحت أول مكتتب مسيحي فعال في العالم الإسلامي لتعزيز الترجمة من التراث المسيحي إلى اللغة العربية، واهتمام لغة المجتمع الإسلامي كلغة لهم^(٣) خلال هذه العملية جاءت إلى الساحة طائفة مسيحية جديدة وهي طائفة "الملكيين" الناطقين . بحكم الضرورة . باللغة العربية، والمؤمنين بالبروتستانتية الأرثوذكسية، والمطعونين دينياً من قبل "الدعوة إلى الإسلام" الأكثر

(١) انظر أ. د. د. "القدس في الحقبة الإسلامية المبكرة" القرن ٧-١١ الميلادي، في طبعة ك. ج. صلي، القدس في التاريخ، بروكليس، ١٩٩٠، ص ١٠٥-١٢٩ أ. العاد، قدس القرون الوسطى و لعادة الإسلامية، الأماكن المقدسة، المراسم، الحج، لبنان، ١٩٩٥

(٢) انظر س. ه. غريغث، "بريطنة والمسيحيون في عالم الإسلام: قسطنطينية والكنيسة في الأرض المقدسة في القرن التاسع". مواجهات القرون الوسطى ٣، ١٩٩٧، ص ٢٣١-٦٥. الفقرة، ما علاقة قسطنطينية مع القدس. فلسطين في القرن التاسع: الأرثوذكسية البيزنطية في عالم الإسلام، د. في طبعة ك. بوداكير، بيروت في القرن التاسع: حياة أم ميتة؟ المرشحات، ١٩٩٨، ص ١٨١-٩٤

(٣) انظر س. ه. غريغث، "رهبان فلسطين ومعهم الأدب المسيحي في اللغة العربية"، العام الإسلامي ٧٨، ١٩٨٨، ص ١-١٢٨ الفقرة، "من الأرامية إلى العربية" لغات أدوية فلسطين في الأحقاب الإسلامية المبكرة والبريطنة"، أوراق ديمارتون أوكن ٥١، ١٩٩٧، ص ١١-٢١ الفقرة، "الثقافة العربية المسيحية في العصر العباسي المبكر" نشره للمعهد الملكي للدراسات الدينية ١، ١٩٩٩، ص ٢٥-٤٤.

إصراراً من أي وقت مضى،^(١) ونشؤوا في القدس، "أم الكنائس" كما أحب
المصنوعون لمسيحيون دعوتها لمدة طويلة^(٢) وكانت النقطة المحورية في حياتهم
الثقافية والكنسية في الوقت الذي اتخذ "الملكيون" فيه. كما أشار إليهم حتى
الكتاب المسلمون بانتظام مكانهم جيداً إلى جنب مع "اليعاقبة" و"النساطرة"
بعدهم، حدى الطوائف القياسية الثلاثة من المسيحيين في العالم الإسلامي،
وأصبحوا مجموعة متميزة اجتماعياً عن المسيحيين "الأرثوذكس العرب" ضمن
الحدود الكنسية من المجتمع الأكبر التي سبُطلق عليها في نهاية المطاف اسم
كنيسة "الروم الأرثوذكس" في مطريركية القدس،^(٣) وكان في أعمال الكتاب
اليونانيين والعرب تعاونٌ كنسي وثيق مع القدس وذلك من القرن الثامن حتى
العاشر الميلاديين، اللذين بلغ فيهما لاهوت الملكيين تعبيره المتميز.

نصت اللاهوتية الأساسية لعقيدة الملكيين على الأعمال البوذية
للقديس يوحنا الدمشقي (٧٤٩م) تحديداً، وعلى وجه الخصوص "سبع
المعرفة"^(٤) وفي وقت لاحق، تم تشكيل وتطوير هذا الخطاب اللاهوتي في

١. انظر س. ه. هريش، "الملكيون"، "اليعاقبة" والحدالات الكريستولوجية باللغة العربية في
لقرن التاسع سور، في طبعة د. توماس، والمسيحيين النورثيين في ظل الإسلام، الألف سنة
الأولى، لندن، ٢٠٠١، ص ٩-٥٥. انظر أيضاً هريش، "كنيسة القدس و"الملكيون" صياغة
هوية مسيحية "أرثوذكسية عربية" في عالم الإسلام، ٧٥٠-١٠٥٠ م، "تظهر في العهد الجديد،
طباعات أو بيمورج ستروماء المسيحيون والمسيحية في الأرض المقدسة" مريح إلى رسم
الحروب الصليبية، القدس.

(٢) كيرلس شينوبوليس (٥٢٥-٥٥٨م) استخدم هذه الجملة مرات عدة في كتابه "حياة رومان
فلسطين" ويعترض أنه قرعها من ليتورجيا القدس للقديس يعقوب، بنظر: ر. ل. وينكس،
الأرض التي تدعى مقدسة فلسطين في التاريخ والفكر المسيحي، ميونخ، ١٩٩٢، ص ١٧١.

(٣) انظر المزيد عن هذا الموضوع في هريش، "كنيسة القدس والملكيين".
(٤) انظر هريش، "الملكيين"، "اليعاقبة" والحديث الكريستولوجية باللغة العربية، ويكن
خصوصاً لوث، القديس يوحنا الدمشقي التقليد والأصالة في اللاهوت البيروني، أكسفورد،

الأعمال العربية للكتاب اللاحقين لتواجه التحقيقات المخصوصة اللاهوتية المسيحية للملكيين، لتخاطب باللغة العربية التقاليد الإسلامي للعقائد المسيحية، ولتجد المفردات في اللغة العربية بما يكفي للتعبير عن الشخصية اللاهوتية النامية للهوية العقائدية للملكيين.^(١)

تشتمل المساهمات الأهم في هذا المشروع اللاهوتي المعروفة لنا الآن على النص العربي المجهول من أواخر القرن الثامن المدهو بحسب محرز الحديث "عن طبيعة ثالث الله"^(٢) أعمال تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠ م)^(٣)، باللغة العربية، وموحز عربي مجهول عن لاهوت الملكيين بصوان رَجَمَها اللهُ موحز عن طرق الإيها^(٤)، وعمل بطرس من بيت رأس المدهو "كتاب

٢٠١٢ انظر أيسون، بيروي، "الأناجيل الأربعة، المجالس الأربعة"، إله واحد يسوع المسيح: التطوير البطريركي للكريستولوجي داخل كنيسة فلسطين، لير أنوس ٤٩، ١٩٩٩، ص ٣٥٧-٩٦

^(١) انظر مافشة أهم الأعمال في م. ن. سواسون، "حفاة بالنسبة إل الخفاء" صليب المسيح باللغة العربية الحدل المسلم-المسيحي في القرن الثامن والتاسع الميلادي، رسالة دكتوراه، PISA، روما، ١٩٩٢ م. خليل، أدب الملكيين في الحقبة العباسية المبكرة، *Orientalia* Christiana Periodica ٥٦، ١٩٩٠، ص ٤٦٩-٤٨٦ م. ه. غريغيث "رؤية الإسلام من أدبرة فلسطين في الحقبة العباسية المبكرة"، الإسلام والملاعات المسيحية - الإسلامية ٧، ١٩٩٦، ص ٩-٢٨.

^(٢) انظر س. ك. سمير، "أولى الدفاعات العربية عن المسيحية (٧٥٠ م)"، في أعمال تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠ م) طبعات س. ك. سمير و ج. م. تيلسن، الدفاع العربي المسيحي في العصر العباسي (٧٥٠-١٢٥٨)، ليدن، ١٩٩٤، ص ٥٧-١١٤ لمزيد من المراجع

^(٣) لأحدث المراجع انظر س. ه. غريغيث، "تيودور أبو قرّة اللوحة المعكونة عن كاتب مسيحي عربي من القرن العباسي الأول" (محاضرة مسوية للدكتور إدوين هالمور أستاذ الأدب العربي)، تل أبيب، ١٩٩٢، الفقرة، "تأملات في سيرة تيودور أبو قرّة"، كلمة من الشرق ١٨، ١٩٩٣، ص ١٤٣-١٧١ ح م. لامورو كس، "سيرة تيودور أبو قرّة مفضة"، أوراق ديبارتون أو كس ٥٦، ٢٠٠٢، ص ٢٥-٤٠

^(٤) انظر س. ه. غريغيث، "أزل خلاصة لاهوتية مسيحية باللغة العربية كلام مسيحي في فلسطين القرن التاسع"، في طبعات م. عبر فريدرج يعاري، التحول والاستمرارية في لأراضي

الرهان^(١)، جياً إلى جنب مع عدد من المؤلفات الأخرى، بما في ذلك العديد من معتقدات الملكية المصممة خصيصاً لتصرّح بالمواضيع البيزنطية الأرثوذكسية كما اعترف بها في البطريركيات الشرقية بصيغة مقتضبة ونهائية^(٢).

نظراً لهذا النشاط اللاهوتي المكثف ضمن الملكيين في القدس ومواحيها، فإنه لم يكن معاجناً لحظ أن للقدس وأديرتها مكانة بارزة في مجموعة واسعة من أدب الملكيين العرب المتشع في الحقب المحتلة من القرن الثامن إلى الحادي عشر. فعل سبيل المثال، في النصوص الميجلة غالباً ما تكون القدس الانطلاقة للمواجهات بين "الشهداء الجدد" المسيحيين وحشورهم المسلمين، كما في حالة آلام القديس ميخائيل، راهب وشهيد دير مار سابا^(٣).

الإسلامية، من القرن الثامن إلى الثامن عشر، تورونتو، ١٩٩٠، ص ١٥-٣١، المقرة، "الإسلام والحلاصة اللاهوتية العربية" ربيع ١، ٢٦٤ هـ، الدراسات المقدسية باللغة العربية والإسلام ١٢، ١٩٩٠، ص ٢٢٥-٦٤.

^(١) انظر النص المشور والمرجم إلى اللغة الإنكليزية، ولكن يُنسب خطأً إلى أتيشيوس من الإسكندرية، في ترجمة ب. كاشا، و. م. وات، أتيشيوس الإسكندرية كتاب الرهان، أربع مجلدات (Orientalium Corpus Scriptorum Christianorum ١٩٢-٣، ٢١٠-١١ = 20-23 ar)، لوفان، ١٩٦٠-١٩٦١.

^(٢) انظر س. ه. غريميت، "المسلمون ومجالس الكنيسة دفاع نيودور أبو قرّة"، الدراسات البطريركية ٢٥، ١٩٩٣، ص ٢٧٠-٩٩ المقرة، "اللاهوت والمسيحي العربي قصبة عقبة الملكيين"، في طبعة د. توماس، حضور مؤمن. مقالات من كيبث كراج، لندن، ٢٠٠٣، ص ١٨٤-٢٠٠.

^(٣) انظر س. ه. غريميت، "ميخائيل، الشهيد وراهب دير مار سابا، في محكمة الخليعة عبد الله. المدافعون المسيحيون والشهادة في العصر الإسلامي المبكر"، آرام ٦، ١٩٩٤، ص ١١٥-٤٩ انظر. أيضاً فقره "المسيحيون المسلمون، والشهداء الجدد حياة القديسين وناريخ الأرض المقدسة"، في طيمات أ. كولمكي ج. ج. سزومييا، تشارك المقدس. التماس الذهب والقرصعات في الأراضي المقدسة، أول خمسة عشر عاماً ميلادياً، القدس، ١٩٩٨، ص ١٦٣-٢٠٧.

ومثلها "حياة القديس تيودور من الزها" التي كان من أحد أهدافها الرئيسية الإشادة بالقدس ودير مار سابا كميون الأرثوذكسية في المجتمع الملكي.^(١)

"القدس والحج إلى كيسة القيامة" هو تخصيص رسالة تيودور أبو قرّة (٧٥٥-٨٣٠م) إلى اليعقوبيّ داود، وهو نصّ دفاعيّ يدافع فيه المؤلف عن لاهوت الملكيين والولاء الكسبيّ ضد منافيه اليعقوبيّين.^(٢)

تروّج وثيقة حجّ الملكيين، المؤلفة على الأرجح في القرن التاسع،^(٣) لأهمية القدس والأماكن المقدسة كمواقع "تجدد الله بظهور مسيحه فيها، وبحضور الزوج القدس"،^(٤) وتعلن أنها يجب أن تبقى دائماً في أيدي مسيحية أخيراً، من بين الملكيين!

والقدس في كثير من الأحيان هي المكان المختار للإشارة الأدبية للنقاشات بين اليهود، والمسيحيين، والمسلمين، غالباً كممارسات في هذا النوع الأدبي الذي يظهر فيه "زاهب في مجلس الأمير"^(٥) كما الحال بالنسبة للعمل

^(١) انظر من هـ. هريبيث، "حياة تيودور من الزها: تاريخ، بيتر القديسين، والدفاع عن العقائد الدينية في دير مار سابا في الحقب العباسية المبكرة"، في طبعة ج. باتريك، الإرث السابي في الكنيسة الأرثوذكسية من القرن الخامس حتى الوقت الحاضر، لوفين، ٢٠٠١، ص ١٤٧-٦٩.

^(٢) "نصّ المرمي مشوّز في من باشا، الأعمال العربية لتيودور أبو قرّة أسقف حرّان، بيروت، ١٩٠٤، ص ١٠٤-٣٩. انظر الترجمة الألمانية في ج. غراف، الأعمال العربية لتيودور أبو قرّة أسقف حرّان، بادربورن، ١٩١٠، ص ٢٣٩-٧٧.

^(٣) يتمّ تصنيف نصّ الوثيقة في عمل بطرس من بيت رأس بعنوان "كتاب البرهان" الذي نُسب خطأ عند بشرى إلى أفتيشيوس الإسكندرية (٨٧٧-٩٤٠) (انظر م ١٣ أهلا). للاطلاع عن نصّ وثيقة الحجّ انظر كاشيا، أفتيشيوس الإسكندرية، ١ (CSCO ١٩٣=مق. ٢١) ص ١٦٥-١٢٠٧ للترجمة الإنكليزية، وات، أفتيشيوس الإسكندرية، ١ (CSCO ١٩٣=مق. ٢١) ص ١٣٤-٦٢.

^(٤) وات، أفتيشيوس الإسكندرية، ١ (CSCO ١٩٣=مق. ٢١)، ص ١٣٤.

^(٥) في هذا الصدد انظر من هـ. هريبيث، "الزاهب في مجلس الأمير: الانعكاسات على النوع: نشأته من الأدب الدفاعي المسيحي باللغة العربية في حجة الإسلام المبكرة"، في طبعة هـ.

المجهول للمجهول، العمل الذي يتطرق للعنوان "حوار إبراهيم طبرتا مع عبد الرحمن الهاشمي في القدس حوالي عام ٨٢٠هـ" (١). هذا هو التباين الذي ينبغي به مافئة النص الملكي العربي المتميز، والذي يقدم الإجابات على ثلاثة أسئلة مطروحة في النص، موجهة إلى راهب من قبل شيخ مسلم بارز في القدس، ربما في بداية القرن التاسع. وللمسهولة من غير فيما يلي إلى العمل باسم "أجوبة للشيخ"

٣. الراهب والشيخ المسلم في القدس:

تحتوي مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤ على نص من رواية غير مدروسة بعد عن أجوبة راهب مقدس من دون اسم. على ثلاثة أسئلة، أعدت له من قبل شيخ مسلم مجهول، يحدده الكاتب فقط بوصفه شخصاً ما "بارز في إسلامه، في مدينة القدس (مدينة بيت المقدس)" (٢).

النص القصير المجهول، "أجوبة للشيخ"، المكون من حوالي ٢٢ صفحة مخطوطة، لا يقدم مؤشراً خارجياً واضحاً عن التاريخ الذي تمت كتابته فيه، ولكن بيانات النسخ الموجزة الملحقه بنسخة المخطوطة الوحيدة المعروفة عنه، تقول إن مهمة النسخ انتهت في عام ٥٣٣هـ أو ١١٣٨/١١٣٩م. (٣) وقد اقترح أحد العلماء الحديثين، على أساس المعايير الداخلية التي ستقشها أدناه،

لاراروس-بافه وآخرون، المجلس. مواجهات دينية في العصور الوسطى الإسلام، صيباند، ١٩٩٩، ص ١٣-٦٥.

(١) انظر ح. ب. ملوكوتسو، حوار إبراهيم من طبرتا مع عبد الرحمن الهاشمي في القدس ٨٢٠هـ وروما، ١٩٨٦.

(٢) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ك. ٥١٧١.

(٣) انظر: مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ك. ٧١٨١.

تاريخياً يعود إلى عام ٧٨٠م على أنه تاريخ كتابة النص الأصلي، لكن منذ ما في
القرن التاسع أو حتى العاشر، تبدو ملائمة أكثر.^(١)

النص الأجوبة للشيخ،

الأجوبة للشيخ مكتوبة بها شب خطاً نسخياً مهملاً، ليس من النادر أو
الصعب فكّه، وأكثر من ذلك، هو أن الكاتب مهوّل للقواعد الكلاسيكية،
والأعراف المتبعة في اللغة العربية، ومتفارت في الإنشاء، حتى إنه لا يمكن
لأحد الادعاء بسهولة أن النص هو أنموذج للعربية المسيحية أو عربية الملكين
التي عرّفها "جوشوا ملاو" على أنها مرحلة من تطوّر اللكنات "العربية
الوسطى"^(٢)، بدلاً من ذلك، تبدو اللغة كأنها من شخص يتحدث، ويكتب
العربية بالعامة، ولا يتم النص عن دلائل استخدامات كامنة للشريانية أو
الآرامية،

ومن الواضح أن الكاتب متبحر جداً للقرآن، وغالباً ما يستخدم جُملاً
عربية اعتيادية وأسماء علم، ولكن يتم من ارتباك تام أثناء نسخه من مثل هذه

(١) انظر: ر. حنّاد، التلوث الإلهي بين علماء الذين العرب (٧٥٠-١٠٥٠)، باريس، ١٩٨٥،
ص ٣٨. التاريخ المقترح مقبول في ر. ج. هولاند، رؤية الإسلام كما رآه آخرون. دراسة وتقييم
من كتابات المسيحية، اليهودية والبرادشنية من الإسلام المبكر، برستون، ١٩٩٧، ص ٥٠٤-٥٠٥.
تاريخ القرن التاسع مقترح في م. د. سواسون، "ما وراء الإثبات النصي" مقاربات إلى القرآن في
بعض من الدعايات العربية المسيحية المبكرة"، العالم الإسلامي، ٨٨، ١٩٩٨، ص ٣٠١، رقم
٢٥. سجل هولاند أن سواسون كان يحدّ طبعاً من النص سواسون، "ما وراء الإثبات
النصي"، ص ٣٠١، م ٢٤، النجالات التي يعدها "عبد صلاح سعد" طبعاً للنشر.
(٢) انظر ج. بلاو، قواعد المسيحية العربية، ٣ مجلدات (CSCO ٢٦٧، ٢٧٦، ٢٧٩) = وثائق
٢٧-٢٩)، لوفان، ١٩٦٦-٧. المقارنة "لغة الملكين العربية المشتركة من النصف الثاني من
الألفية الأولى"، مشرة مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، ٥٧، ١٩٩٤، ص ١٤-١٦.

المعاصر الأجنبية، وأسماء العلم اليونانية، التي هي فضلاً عن ذلك سمات
مشتركة في مؤلفات الملكيين.

١. مقدمة الناسخ:

يبدأ "أحوية للشيخ" بمقدمة، لا تبدو أنها نزع من الكتاب الأصلي،^(١)
وربما هي من عمل التاسع من القرن الثاني عشر؛ وهو يصرح أن العمل، هو
تموير في "مسائل وأجوبة عقلية وإلهية، من نصوص الله المقدسة"^(٢) ويذكر
صراحة "الأرثوذكسية الملكية" التي ستظهرها في الواقع كريسولوجيا
الأطروحة. ومن ثم، يثير الكاتب على الفور الوسط الإسلامي من وقته
بالحديث عن "السمات المنطقية" لله: "الحق"، و "الحكيم" و "الناطق"، عبر
الوسائل التي تميزه عن العجل الذهبي لني إسرائيل (حروج ٣٢)، الذي لم
يكن حياً، ولا حكماً، ولا ناطقاً. "إلهي ومعيني"، يقول: "هو الجوهر لا
شريك له" [الأنعام (٦) ١٦٣]. . . الله الذي سمّته المسوية هي "الرحمن
الرحيم" [الفاتحة (١) ١] "٣". وبعد ذلك يعلن "هذه إجابة على بعض أكثر
الأسئلة استتارة إلى القس الراهب من شيخ يلز في الإسلام، في مدينة القدس
(بمدينة بيت المقدس)"^(٤)

(١) انظر - مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ١٧١ سطور ١/١٣.

(٢) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ١٧١.

(٣) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ١٧١.

(٤) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ١٧١.

٢. مقدمة المؤلف:

مؤلف العمل الذي يقدمه التأسخ كـ "أجوبة للشيخ" يبدأ الحديث بصوته الشخصي في الشخص الأول، ويأتي في المقدمة الوجيزة التي يقدمها في أطروحته ^(١) على ذكر مذكورة (رقعة) وصلت إليه من شيخ بارز، كان يشد به بكثرة، ويقول: إن المدكرة تتضمن ثلاثة أسئلة، وسجل أن الشيخ قرأ الأسئلة الثلاثة في "كتاب تعيد المسيحيين" (كتاب الرد على التصاري) وقال الشيخ: إن الأسئلة تم وضعها في هذا الكتاب "من قبل المؤلف بطريقة عدائية، لإرباك وتخويف البسطاء بينا، الدين ليسوا ملتمين بالعلوم المسيحية الإلهية" ^(٢) ومع ذلك، فإن صاحب الأطروحة الصغيرة. قيد العرص. يقول هنا: إنه سعيد باستفسارات الشيخ، لأنه يعرف أنها ليست بدافع من روح العلماء.

ويقول المؤلف: أقول: إنه ليس محققاً، ولا واحداً من الذين يطرحون أسئلة تهديدية... وسمعة والديه أكثر نلاً له من انخراطه بالأدي. ^(٣) هنا كله، لم يذكر الكاتب قط اسم الشيخ، ولا يعرف عنه لاحقاً بشكل أكبر بآية طريقة مباشرة؛ في النص يدعو به سهولة: سيدي. ^(٤)

أما بالنسبة لكتاب "الرد على التصاري"، الذي ذكره الشيخ في مذكرته إلى مؤلف "أجوبة للشيخ"، فليس هناك المزيد من التفصيل حوله في النص، ولا يحمل صوغ الأسئلة المقترحة منه من قبل المؤلف، دليلاً لمساعدة الباحث الحديث في التعرف على العالم المسلم الذي كتبه.

(١) انظر: مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤، ١٧١، النطر ١٤-٧١٧١، النطر ٨.

(٢) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤، ٧١٧١.

(٣) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤، ٧١٧١.

(٤) انظر، على سبيل المثال، مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤، ٧١٧٢، النطر ٧.

كان العنوان شائعاً في النصوص التي كتبها المجادلون المتديون عن الإسلام في القرن التاسع حتى الثاني عشر للحكم من خلال سجلات فهرست ابن انديم، فإن أَوْها يبدو أنه كُتب من قبل المتكلمين المعتزليين مثل ضرار بن عمر (٨٠٦م)، وأبي موسى عيسى بن صبيح المصار (٨٤٠م)، وأبي هديب الملاف (٨٤٠م)، ولكن أي من هذه النصوص المسوبة إلى هؤلاء الكتبة معروفة بأنها نجحت ^(١) وبها أولى الأعمال الناجية تحت هذا العنوان هي المقالات التي كتبها العالم الريدي القاسم بن إبراهيم (٨٦٠م) ^(٢)، والأديب المعتزلي الخاحط (٨٥٠م) ^(٣) وهناك أيضاً عمل يحمل هذا العنوان مسبو لسطوري اعتنق الإسلام، هو عليّ رتبان الطبري، (٨٥٠م) ^(٤) في حين أن القصايا التي أررتها بررت الأسئلة المطروحة في "أجوبة للشيخ" بالتأكيد من قِبل كل من

^١ للمزيد من المعلومات حول أدب أوائل المسلمين ضد المسيحيين انظر إ. فريش، الإسلام والمسيحية في العصور الوسطى، المساهمات في تاريخ جدل المسلمين ضد المسيحية في العربية، برينلا، ١٩٣٠، أ. بوعامة، جدلية الأدب الإسلامي ضد المسيحية من أصولها حتى القرن الثالث عشر، الجزائر، ١٩٨٨، د. توماس، الجدل ضد المسيحية في الإسلام، المبكر أبو عيسى اللوزاني "ضد الثالوث"، كامبردج، ١٩٩٢، فقرة، مجلة مسلم مبكر ضد المسيحية أبو عيسى اللوزاني "ضد التجسد"، كامبردج، ٢٠٠٢.

^(٢) انظر: إ. د. ماتيوي، "تعبيد المسيحيين من قبل القاسم بن إبراهيم"، مجلة الدراسات الشرقية، ١٩٢١-١٩٢٢، ص ٣٠١-٦٤.

^(٣) انظر طبعة عبيد الله بن حنّان، رسائل الخاخط، المجلد ٢، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٣٠١-٥١.

^(٤) انظر أ. ك. كوش، الرّد على التصاري لعليّ الطبري، Meilangesdel'Université Saint-Joseph، ١٩٥٩، ص ١١٥-٤٨. هناك ترجمة فرنسية في ج. م. هودوير، ردّ عليّ المسيحيين من عليّ الطبري، روما، ١٩٩٥. لا ينبغي خلط هذا العمل مع عمل المؤلف نفسه الآخر "كتاب الدين والدولة"، من الآخر انظر: أ. ميغانا، كتاب الدين والإمبراطورية، مانستر، ١٩٢٢، فقرة، كتاب الدين والدولة، منشستر، ١٩٢٣. في الجدل حول أصالة هذا العمل انظر: عيسى م. بويصر، "معلومات عليّ الطبري"، جامعة القديس يوسف، ١٩٤٩-١٩٥٠، ص ٦٧-١١٤، د. توماس، الطبري، "كتاب الدين والإمبراطورية" نشر مكتبة جون ريلاند، ١٩٨٦، ص ٦-٧.

هؤلاء الكتاب الثلاثة، والصّوع ليس وثيقةً فيها الكفاية ليتمكن أحدٌ من القول. أيّ واحدٍ من الكتب الثلاثة هو الذي قال الشيخ إنه قرأه؟. لعلّ المؤلف لم يكن لديه نصٌّ معيّنٌ في الاهتمام، ولكن استخدم بسهولة العنوان المؤلف لتحديد نوع المؤلفات الجدلية الشائعة في الخلافات بين الأديان في ذلك اليوم؛ تسمية هذا العنوان استعار مذكّرة أصالة إلى عمله.

وبالمثل، فإنّ الرّاهب غير المسّى الذي يتمّ تقديمه عل أنّه الكاتب الأصلي لـ "أجوبة للشيخ" لا يتمّ تحديد هويته؛ ولكن كما لاحظ هذا الكاتب في مكانٍ آخر، فإنّ شخصية الرّاهب كبطلٍ أدبيٍّ من الجانب المسيحيّ في الجدل المسلم-المسيحيّ من الحقبة الإسلامية المبكرة كانت اعتياديةً، خصوصاً في النصوص المكتوبة من قبل الملكيّين في القدس.^(١) ومن المفري لنخلص جيباً إلى جنب مع رشيد حنّاد، أنّ الرّاهب كان "سابي" ^(٢)؛ بعد أن كان دير مار سابا مركزاً مهماً للاهوت الروم الملكيّين الكاثوليك في ضواحي القدس في أوائل العصر العباسيّ.^(٣)

٣. الأسئلة:

ينقسم النصّ في المخطوطة تحت عنوانات ثلاثة أسئلة:

أ. هل الجوهر الأبديّ هو أقنوم؟^(٤)

ب. ما البرهان الذي تدعونه حل صحة اتحاد الأقانيم؟^(٥)

^(١) انظر. غريغث، "الرّاهب في مجلس الأمير".

^(٢) انظر حنّاد، الثالوث الإلهي، ص ٣٨.

^(٣) انظر. غريغث، "حياة تيودور من الرّها"، خاصةً ص ٥٨-٦٠.

^(٤) مخطوطة مبناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧١، السطر ١٨ الجواب يمتدّ من f. ٧١٧١، السطر ٩-F.

^(٥) السطر ٤١٧٥.

من الملحوظ هنا استعمال النَّاسِخ للقبيلة الإلهية من القرآن، "رب العالمين" (كما في العائنة)، المضافة حصراً لله في القرآن، ومن غير المستبعد أن النَّاسِخ يقصد بذلك الإشارة إلى المسيح، والاستخدام البارز للشهود في نص ملكي آخر منشق عن الوسط الرهباني في القدس، النص المجهول "ملخص عن طرائق الإيمان".^(١)

بـ محتويات "أجوبة للشيخ":

في بيانات نسخ النَّاسِخ هناك تصريح متبني بأن الأسئلة التي طرحها الشيخ المسلم في "أجوبة للشيخ" لديها ما دعاه النَّاسِخ أجوبة "عقلية" و"إلهية" على حد سواء، وكان يعني أن كل ردود الراهب تضمنت حججاً مستمدة من مصلحين، العقل والروح، وهو ما كان سمة معيارية في أغلب الخطابات الدفاعية في الحقبة الإسلامية المبكرة، وقدم كل من المسيحيين والمسلمين الحجج تحت كل من هذه العنوانات، لكن ليس هناك شك في أنه بالنسبة للنَّاسِخ، كما بالنسبة للكاتب الأصلي لـ "أجوبة للشيخ"، فإن تقديم الإثبات النصي من الكتاب المقدس له مكان الصدارة.

ويتحدث النَّاسِخ بالفعل عن هذه النصوص مثل "نور من كتاب الله المقدس بوساطة حامله هو ميجل"،^(٢) ولكن ما هو الأكثر إثارة للذهشة أنه نجده في الردود على جميع الأسئلة الثلاثة، هو عددٌ مماثلٌ لاقتباسات من

(١) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٧١٨١.

(٢) انظر: هريفيث، "الإسلام والخلاصة اللاهوتية العربية"، يمكن العثور على استخدام النعت الإلهي القرآن للإشارة إلى المسيح في جميع أنحاء الخلاصة؛ انظر: G. ٥، للكتبة البريطانية أو المخطوطة ٤٩٥٠، و RV هنا وهناك.

(٣) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٥١٧١.

القرآن، وإشارات إليه، ولعدد من الاقتباسات من الكتاب المقدس طوال النص، حتى عندما يشير الكاتب إلى الفِكر أو المؤسسات المسيحية تحديداً، فهو يستخدم مصطلحات القرآن لها.

على سبيل المثال، إنه يقول مراراً وتكراراً عن تلاميذ المسيح (المُؤرِّثون) إنهم "المساعدون لله" (أنصار الله)، مردداً الألقاب القرآنية لهم. (آل عمران (٣) ٥٢)

١. الجواب عن السؤال الأول:

لحجة من العقل:

ووفقاً للخطة، في الرد على السؤال حول ما إذا كان أو لم يكن الجوهر الأساسي هو أحد الأقسام الثلاثة الذي بصّر المسيحيون على أنه من المؤكد من إليه واحد، يبدأ الزاهد تعريف مردياته. ويقول: إن الجوهر الأبدني هو ذات الله الأكبر.^(١) ثم يضيء في شرح أن جوهر الله هو فوق تصور البشر كلياً، ولهذا السبب لم يظهر لهم في الكتب وفي "حجاب" ^(٢)، كما ظهر في الأجيال المحترقة، وغيمة الاجتماع، وتابوت العهد، وعمود السحاب، ومؤخراً، حين ظهر بيته الإنسان "أصبح متساوياً معنا بالجسدية، في حين بقي متميزاً عنا بالإلهية".^(٣)

أما بالنسبة للأقسام، فإن الكاتب يقدم التعريف التالي ويقول:

(١) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧١
(٢) كما يشير سواسون، في مرة هذه الجملة يمكن فهم أصلها من القرآن، الثوري (٤٢) ٥١، وتفسير المسلمين سابقاً في هذا المقطع. انظر: سواسون، "ما وراء الإثبات النصي"، ص ٣٠١-٢
(٣) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، ff. ٧١٧١-٧١٧٢

الأقانيم من جوهر الله، هي الأسماء والصفات للذات الإله الواحد،
والذي جوهره ليس ثلاثة آلهة، إنها ليست منفصلة، كما أنها ليست مقسمة. هم
ثلاثة أسماء لملك واحد، خواص، معارف لذات واحدة؛ مثل الروح، العقل
والكلمة في الكائن البشري.^(١)

بعد الإسهاب في تمجيس الروح، والعقل، والكلمة في الكائن البشري،
يمضي الكاتب إلى القول: إن الأقنوم لا يسبق كونه جوهرًا، ولا يُسبق منه،
ليس هاك تمايز بكونه من الجوهر.

وبعد هذا بقليل، وبعد أن ذكر المقارنات الأخرى، يقول: ليس هناك
أي تمايز في التبعية أو الأوليّة، في الانفصال أو التقسيم، بالنسبة للأقانيم
الإله الواحد، وبدلاً من ذلك هاك طبيعة واحدة بأسماء مختلفة غير
منفصلة.^(٢)

مع هذا التعريف الموجز وتوضيح المصطلحات، جأ إلى جنب مع
الإشارة إلى العناصر التقليدية مثل الروح، والعقل، والكلمة في كائن بشري
واحد، أو اندماج الماء من ثلاثة بحار في حوض واحد. يقنع المؤلف نفسه،
وإنشاقاً بأنه أظهر بشكلٍ حقلٍ مفتح كيف يمكن لكيان واحد أن يُدعى "ثلاثة"،
"في حين أنه هو طبيعة واحدة بجوهرته"^(٣) ومن هذه النقطة يتحوّل إلى
شهادات من الوحي (الشرع).

^(١) مخطوطة سيناء العربية F. ٤٣٤. ٥١٧٢.

^(٢) مخطوطة سيناء العربية F. ٤٣٤. ٥١٧٢.

^(٣) مخطوطة سيناء العربية F. ٤٣٤. ٥١٧٢.

ب. الحجّة من الشّرع:

يجزم المؤلّف بأنّه من المعروف أنّ التّوراة تعلّم أنّ الله هو جوهرٌ واحدٌ، ولكن هذا هو الحال أيضاً، حيث يجامع بأنّ الكتاب نفسه في العديد من الأماكن زَمَرَ إلى الأَقَانِيم^(١). ويتابع لبشير إلى أنّه يقدر ما يمكن رؤيته في التّوراة عندما يُظهر الله اسمه لموسى: "بعد التّأكيد على توحيدِهِ، "أنا الله"، يقول، "أفِيه اندي أفِيه"، أدوناي إلوهيم". (الخروج ١٤:٣)^(٢) عندها يقوم المدافع بتفسير أنّ الاسم هو جمع في العدد، تتألّف من زوج ومفرد، وهي الأسماء لثلاثة، سمّاها لأقانيمه^(٣) بعد هذا، يشير إلى أنّه في الآية الثّالثة في الكتاب يقول الله، "أنا إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب". (خروج ١٥:٣) وهكذا، يسأل المؤلّف، أتم يكن ما يفصله الكرر الذي سيُجعله معلوماً في وقته هو، إلى حوارتيه، أنصاره^(٤) عن طريق الرّوح بينهم؟^(٥)

يتابع الرّاهب المدافع من هذه النّقطة ليذكر جملة "قَنُوس قَنُوس قَنُوس ربّ الجنود" (أشعيا ٣٠:٦) التي يقول فيها: إنّ حرقيا يعرّفها بالملائكة^(٦) الذين يبتغون لله. وبقايش بأنّ ذكر "التّخديسات" الثلاثة تشير إلى "قوات" الله، "أقانيمه"، في حين صراحهم يا "ملك السّباث"، الذي يقول: إنّها تعني "ملك الجيوش" (ملك الأجناد)، تدلّ على اتّحاد الله ووحدانيته... يشير إلى

(١) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٠٤٣٤ f. ٧١٧٢. لاحظ التّشوير العربيّ من الحمل العربيّة، يا في ذلك

أدوناي إلوهيم.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٠٤٣٤ f. ٧١٧٢

(٣) هذه المصطلحات هي من القرآن، آل عمران (٣) ٥٢.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٠٤٣٤ f. ٢١٧٣

أن "هناك العديد من الرموز من هذا النوع في التوراة والأنبياء"^(١)، ويتابع ليشير إلى بعضي منها.

ثم يقوم الراهب بالتفاس المعرفة الدينية الموحى بها في قرآن الشيخ نفسه. ويسأل: "ألم يتم وصف الله بـ "الحق" و"الحكيم" و"العاقل"، وأنه واحد بجوهره، وأنه هو الخالق، حتى يتم تمييز سمات جوهر الله عن المشركون، بالحجر، أو الذهب، أو الفضة، الجوهر الواحد الذي يسمّته غير الحق، غير الحكيم، غير الناطق؟"^(٢)

يزعم الراهب الذي جعل كل هذه الأمور واضحة، أن "كلمة الله" كانت محتجبة في جسدنا فبعث الله بها بيننا، وبعد قيامته، كلف "أنصار الله. وفقاً لقرآنك".^(٣) تعليم الشعوب. ويضيف الراهب: نحن المسيحيين، قبلنا ما علمه أنصار الله عن جوهر الله وأقانيمه، ثم يلجأ إلى القول للشيخ: إن كتابك نفسه"^(٤) "قرآنك نفسه"^(٥)، علمك أيضاً الحقيقة حول أقانيم الله عندما تكلم عن "المسيح، يسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم ودوح منه" (النساء (٤) ١٧١)^(٦)

ويقول الراهب أخيراً: إنه أعطى إجابة مختصرة عن السؤال الأول للشيخ. ويخلص رده إلى المفاد التالي:

(١) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٣.

(٢) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٣.

(٣) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ٧١٧٣.

(٤) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٤.

(٥) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ٧١٧٤.

(٦) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٤.

أنا أعلم أن من لا يقرأ كتب الله المنزل، يضع جانباً. بسبب إهماله. ما يفهمه فعلاً، وهذا سيحيره! أما بالنسبة لرجل ذكي، عقلاني، مثقف، وعالم بكتب المقدسة، فهو سيفهمها، لأنني لم أصح جانباً أي شيء من عقلي؛ بالأحرى، هذا من كُتِبَ الله، ومما علّمني عبر "أنصاره". المجد له إلى الأبد، آمين. (١)

٢. الجواب عن السؤال الثاني

١- حبيبة من العقل

يتقدّم الرّاهب أولاً للإجابة العقلانية عن سؤال الشيخ حول ما يؤكد صحة ادّعاء المسيحيين بما يسمونه "الاتحاد الأقنومي" وترتبط عقلانية الرّاهب من وجهة نظره. تبيان كيف أنّ صيغة الكرمستولوجيا الخلقيدونية تعبّر عن تعاليم الإنجيل والقرآن.

ويبدأ الراهب بالإشارة إلى التعليم المسيحي حول كيفية توبة آدم بعد خطيئته ونفيه من الجنة؛ وكيف وعده الله بنريته، وأن ذريته، كإله، ستخلصه! ويقول: إن التصديق على حقيقة هذا الادعاء موجود في القرآن، في الآية التي تقول "فَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ" (البقرة (٢) (٣٧) (٣)). يقول الراهب عندما إن الله أرسل بعد ما أربعة وعشرين نبياً إلى بني إسرائيل معلنين عن مجيء ذرية آدم، الذي سيكون "هيكلاً لله"، وهي الصفة التي يقول

(١) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤ f. ٢١٧٥. انظر أيضاً: ٥٠ اعلام.

الله (الله)، "يست في الحقيقة في القرآن،

عنها الرّاهب إنّها الأكثر سمعاً من آية صفة أخرى يقولونها عنه.^(١١) ويقتبس عن النبيّ إشعيا ما مفاده أنّ العالم لن يعرف الله حتّى يأتي المسيح، والنّاس، أمّتان، وسيتمزجون بمجيتّه^(١٢) تماماً كما نرى اليوم.^(١٣)

يدرج الرّاهب عد هذه النقطة تصرّيحاً لاهوتياً مهماً، مردداً في سياقه مرّة أخرى أصداء آيات من القرآن. ويقول:

المسيح هو الذي وُعد به آدم كمخلّص له، الله في إنسانٍ يكمن فيه جوهر الله، كلمته وروحه^(١٤) محتجّب ليتمكّن من هزيمة الشّيطان^(١٥) المسيح هو جوهر الله، وسوف يخلّص آدم وذريّته من طريق عبادة الله؛ جوهره هو غاية معرفته.^(١٦)

ويبدو الرّاهب في هذه النقطة متعلّفاً لتقديم صوت الكريستولوجي، حيث يقول عن إنقاذ ذرية آدم كلمة الله: هو مسيحٌ واحدٌ يكمن فيه جوهر الله الذّاتيّ؛ ابن مريم من دون اتّحاد، اتّحاد غير محدود، تماماً مثل جوهرية الرّوح في طبيعة الجسم الجسدية.^(١٧)

وهذا التّأكيد يتابع الرّاهب ليقدّم تصيراً لمعناه بحيث يتعرّف القارئ على أنّها محاولة لاستدعاء العقيدة الخلقيدونية للأرثوذكسية الملكيّة، يقول:

مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ٢١٧٥

^(١١) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ٢١٧٥ قراءة "آمنين" في السطر ١٥ غير مؤكّدة.

^(١٢) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ٧١٧٥

^(١٣) صدى من القرآن، السّاء (٤) ١٧١.

^(١٤) تكرار لما ذُكر سابقاً عن "الحجاب" الذي قبل أن الله قد ظهر فيه لبني إسرائيل في الماضي انظر م ٥٠ أعلاه، حيث يظهر هذا المصطلح ليكون متحقّقاً مع آية من القرآن، الشورى (٤٢) ٥١

^(١٥) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ٧١٧٥

^(١٦) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. ٧١٧٥

تفسير اتحاد جوهر الله في جسد من هو أن له نوعين، طبيعتين، هو إنسان
واحد كامل في واحد كامل، غير متخالطين ولا متمازجين.^(١)

ويقول الراهب: إنه سيركز في هذا القسم على الآية المأخوذة من سورة
آل عمران التي تتكلم عن المسيح، لكنه الآن سيقبس من القرآن، ويكتب
تصريح القرآن عنه وهو التالي: يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ
عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ.^(٢) سوى الله وروحه
وكلمته. حلق مخلوقاته هو كلمة الله في جسد مريم، دار حكمة الله للعالم،
وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ (آل عمران (٣) ٤٥). يسح الراهب اقتباسه من
تسجين القرآن عن إعلان الملاك جبرائيل لمريم، إلى تصريح من
كرستولوجيته، ويقول: إنه على أساس هذا المقطع لا يحتاج أحد بالفعل لطرح
أية أسئلة إضافية حول المسيح واتحاد الأقانيم. ويتابع للإشارة إلى إعلان
جبرائيل المسجل إلى مريم بأن جبرائيل لم يقل لها: إن الله لا يعلن عن حيدته،
ولا نبي من، ولا رسول من، بل كلمة من، فجوهر الله ذاته متحد مع ابن مريم،
ليُرى كرجل واحد ذي فعلين متصلين، فهو يقيم الموتى بإذن من الوهنة
الذاتية؛ ويأكل صنعة إنسانيته.^(٣)

يشاهد هنا أيضاً أن صوغ مقاطع من القرآن مشاهد كثيراً، بل إن
الراهب يستخدم القرآن لتصحيح القرآن! ويقترح أن المقاطع التي تحدث
عن يسوع المسيح ابن مريم، كعبده، (مثل النساء (٤) ١٧٢) أو ليس أكثر من

(١) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٦.
(٢) في آل عمران (٣) ٤٥، ظهور الكلمة في الواقع هو وجيهاً.
(٣) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٦.
(٤) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤. f. ١٧٦-٧.

رسول الله (مثل المائدة (٥) ٧٥) . يجب تفسيرها في ضوء أهمية وصف القرآن له في مواضع أخرى على أنه "كلمة الله" وذلك في سور مثل آل عمران (٣) ٤٥، والنساء (٤) ١٧١.

إضافة إلى ذلك، هو التفسير الخلقيدوني، أو على الأقل الثنوي لادعاء انقراض بأن يسوع صعد المعجزات فقط "بإذن الله"، عندما تتحقق على أنه فعل هذا "بإذن لاهوته" (١).

ثم يرتب الزاهب في الترابط مع ذكره بأن يسوع يأكل "من فعل إنسانيته"، ليقدم تفسيراً للقب غير شائع كثيراً للمسيح في القرآن، وليقدم تفسيراً معطياً مسيحياً لقصة إبراهيم والروار الثلاثة.

فسر التكوين ١١٨ - ١٥ يقول بدايةً عن المسيح: يأكل من فعل إنسانيته، تماماً كما الله. المجد له. أكل في منزل إبراهيم، "ثالث ثلاثة" "بعينه" وفقاً لقول القرآن [سورة المائدة (٥) ٧٣] (٢).

وجملة "ثالث ثلاثة"، التي تشكل في كثير من الأحيان لغزاً بالنسبة للمعلقين على القرآن... تبدو في الواقع حل أنها الترجمة العربية لسميت شائع عن المسيح في الأدب الأبائي السرياني؛ هي "سريانية" في حرية القرآن، وترجمة اقتراضية عن المصطلح السرياني "واحد من ثالث" (ثلاثي)، (٣) وليس فقط بمعنى "واحد من الثالث" كما يتم فهم هذا المصطلح في معظم الأحيان، بل

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧.

(٢) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ٤٣٦، ٤٣٧. في النص الذكر الثار تعبير "ثالث ثلاثة" مهجئ بطريقة خاطئة؛ ث-ل-ث.

(٣) انظر الدراسة المقبلة لـ س. ه. غريغيت، "السريانية في الإنشاء الإسلامي المبكر: انعكاسات حل السياق الأرامي في الإسلام المبكر" من الذي قال: "الله هو ثالث ثلاثة".

أيضاً بمعنى واحد، كالمسيح الذي يتسم بالإشارة إلى ثلاثيات أخرى، مثل الأنباط الثلاثة.

فعل سبيل المثال، تحدث القديس أفرام السرياني في شعره عن المسيح بوصفه "ثلاثي" ضمن أطر عتة مرجعية، وفي مرات عتة وصفه بـ "الثلاثي" لفته ثلاثة أيام في القبر قبل قيامته،^(١) ومرة على الأرجح في هذا السياق نفسه دعه "ثلاثي" الله " (ثلاثي دالله) " (٢) وفي حقبة أخرى وصف إفرام المسيح بـ "الثلاثي" (ثلاثي) في إشارة إلى دوره الثلاثي في شريعة الله ككاهن، نبي، وملك. (٣)

ومن الواضح أن الرّاهب الذي يتحدث في "أجوبة للشيخ" هل دراية بهذا الوصف التقليدي السرياني الذي وراء هذا المصطلح القرآني (ثالث ثلاثة)، ويشير بالترابط مع ثالث آخر، زوّار إبراهيم في بلوطات حمراء، ثلاثة "رجال" يقدمون أنفسهم بغموض على أنهم واحد وثلاثة على حدّ سواء، والذين يخاطبهم إبراهيم بـ "إلهي"، مما يسمح للمفسرين المسيحيين بأن يجدوا

(١) انظر طبعة وترجمة إريك ديس، *Des heiligen Ephraem des Syrers Carmina*، مجلدات 1، Nisibena (CSCO 219-220، 221-222 = سر 92-93، 102-103)،

لومان، 1961-1963، ترانيل 111، XLI. II (٢) طبعة وترجمة إريك ديس، *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Nativitate (Epiphania)*، المجلد الأول والذي (CSCO 187-188 = سر 82-83)، لومان، 1959، القزيلة VIII ٦ انظر أيضاً المدخنة الإيضاحية إريك في مجلد الترجمة (٣) انظر إريك ديس، *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate*، المجلد الأول والذي (CSCO 221-222 = سر 94-95)، لومان، 1962، القزيلة XVII. ٥.

في هذه البقعة من التوراة إندراجاً عن الرّوحى اللاحق في الإنجيل عن ثلاثة أشخاص في إله واحد.^(١)

وبعضى الرّاهب في خياله الخاص فيما يتعلق بما حدث في واقعة الرّيبارة، حيث يقول: اكتُشِفَ أنّ الصّيوّف الكرام الثلاثة أقانيم الله الثلاثة عندما قالوا: "سلام، سلام، سلام"، ويلعب إلى القول: إنّ الثلاثة تعني الأشخاص، الأملاك، أقانيم الرّب.^(٢)

ثمّ يهيم الرّاهب جزء "الحجّة العقلانيّة" من رقه على سؤال الشّيخ حول اتحاد الأقانيم، وهي حجّة قد تكوّنت بأغلبها من تقدّم التّسميات المسيحيّة للقرآن، بالشّهادة التالية. يقول:

المسيح، ماسح، وممسوح، هو من دار حكمة الله وكلمته؛ تمّ الكشف عنه للعالم حيث لم يفعل به أيّ ضرر، لكون أنّ الله غير منظور، ولو كان ظهر بلا حجاب^(٣) لكان حتماً دمر العباد، لذلك اتّحد [مع إنسانيته]. أعجوبة.^(٤)
ب. الحجّة من الشرع:

يقول الرّاهب: إنّ البرهان من الشرع يأتي من أقوال الأنبياء. ويبدأ بذكر إشعيا ١٤.٧، ويختار ذكر أهميّة اسم همانوئيل "الله معنا"، ليذهي بأنّ النّبي قد

(١) هذه من الكتابات المسيحيين العرب تقدّم هذا النّص من التّكميل من سمر التّكوين ١٨:١-٣ في دفاعاتهم عن عقيدة التّالوث في سياق دفاعهم عن الإيمان المسيحيّ ضدّ التّحديّات من المسلمين. انظر حمّاد، التّالوث الإلهي، ص ١١٣.

(٢) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦.

(٣) انظر م ٥٠ و ٧١ أعلام، والتّشوي (٤٢) ٥١.

(٤) مخطوطة سيناء العربيّة ٤٣٤، f. ٧١٧٦.

فان ما فعل. الذي سيولد الذي يُنظر إليه على أنه رجل، هو إلهنا؛ البيان "معاً" من أنه، واحد (متحد)، سيظهر إلى العالم.^(١)

ويقول الراهب: إن الحوارين أيضاً تكلموا عن جوهر الله بإنسانيتنا، مستهداً بالآية التي تقول: "الكلمة صارت جسداً" من الكلمة الاستهلالية (إنجيل يوحنا ١٤.١) وتابع من فوره ليقول: ذلك أن الكلمة الله، بنى لنفسه هيكلًا، من دون احتلاط ومن دون اندماج.^(٢)

وبعد أن استشهد بكل من العهد القديم والعهد الجديد، والتزم بالهجة التي أصبح الفارئ الآن يتوقعها منه، يتحول الراهب مرة أخرى لشهادة القرآن. ويحفظ اثنين من المقاطع لإنتاج الشاهد التالي، فيكتب.

يقول القرآن: "يَا ذَكْرِيَا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ (مريم ١٩) مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ (آل عمران ٣) (٣٩) (٣)، حين كان في بطن أمه رجلاً تقياً، (وَمِنَ الصَّالِحِينَ) (١)"

لقد ذكر مسبقاً أن (يوحنا) (١) عندما كان في بطن أمه، بلغ البشارة بأن كلمة الله (محتجب) (٢) في دار الله المصطفاة (٣) مريم (٤)

(١) مخطوطة سياء العربية ٢، ٤٣٤، ٧١٧٦.
(٢) مخطوطة سياء العربية ٢، ٤٣٤، ٢١٧٧. يعني تذكر أنه في وقت سابق قال الراهب إنجمله "هيكل الله" كانت التمت الأكثر سمياً وشجوا من المسيح عند الأساء. انظر م ٦٠ أعلام وزيادة على ذلك، فإن جملة "من دون احتلاط ومن دون اندماج" تذكر بالقيمة الخنقدونية أيضاً كما شهود سابقاً في النص. انظر م ٦٧ أعلام.
(٣) يتحدث القرآن عن "كلمة من الله" (بكلمة من الله)، وليس كما وضعها الراهب، أي "كلمة الله".
(٤) وهذا أيضاً تحتوي ثمة الراهب صدى من القرآن، والذي يتحدث عن يحيى بأنه "كائن تقياً" (مريم ١٩) (١٣) ويحيى، جبالاً جبر مع ذكرى وعيسى وإدريس، من الصالحين في (الأنعام ٦)

إضافة إلى الاستشهاد بوضع مقاطع أخرى من الكتاب، يأتي الزاهد أخيراً على ذكر أعاجيب المسيح كما سُجِّلت في الإنجيل، وهي أفعال مثل إحياء الموتى، وطرد الشياطين، وشفاء المرضى؛ ويذكر القارئ بأن القرآن يذكر معجزات المسيح هذه أيضاً، وذلك جنباً إلى جنب مع بعض ما يرد ذكره منها في الإنجيل، وفي الحقيقة إنه يستشهد بالاسم مما يسميه سفر المائدة في القرآن.^(٥) حيث، في إشارة إلى إطعام يسوع المعجائين للمجموع التي تبعتها.

يقول النص: إِنَّ يَسُوعَ صَلَّى إِلَى اللَّهِ قَائِلاً "اللَّهُمَّ رَبَّنَا أُرِزْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عَيْدًا وَآيَةً مِنْكَ" (المائدة (٥) ١١٤).

يقول الزاهد: إِنَّ كُلَّ هَذِهِ الْمَعْجَزَاتِ، هِيَ أَيْضاً دَلِيلٌ حَقِيقٌ عَلَى الْحَقِّيقَةِ الْأَقَانِيمِ، أَنْجَزَهَا يَسُوعُ، وَهُوَ يَقُولُ مَوْجِهاً تَصِيْراً قَرَأْنِيَا أُخَرًا، "يَأْذُنُ اللَّهِ"^(٦) وَفِي

^(٥) الملحوظ هنا هو التعبير في هجاء اسم يوحنا المعمدان، من يحمي في القرآن إلى يوحنا في الإنجيل. ولا شك في أن الزاهد يستحضر رواية سابقة من شهادة يوحنا عن طريق فخره في رحم أمه في زيارة مريم الحامل مسجاً يسوع، كما روى لوقا ١: ٤١.

^(٦) "أُرِزْدُ الصَّيْغَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْمُسْتَحْدَثَةُ هُنَا، بِمَحْتَجِبٍ، مَرَّةً أُخْرَى مَقَطْعَ الْقُرْآنِ الْمُقْتَسَبِ فِي م ٥٠ و ٧١ و ٨٦ أَعْلَاهُ.

^(٧) الصَّيْغَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْمُسْتَحْدَثَةُ هُنَا، "صَافِيَّةٌ"، هِيَ صَدَقَ لِمَقْطَعِ فِي الْقُرْآنِ الَّذِي يَنْقُلُ رِسَالَةَ جَرَاتِيلَ لِمَرْيَمَ، "لِلَّهِ (اصْطِفَايَ) (أَلْ هَمْرَانِ (٣) ٤٢)

^(٨) مخطوطة سيناء العربية ١٣٤، f. ٣١٧٧.

^(٩) تسمية الزاهد لسورة المائدة (النمر)، مثل أحد كتب الإنجيل، هو غريب ويرد مختلاً من النصوص المسيحية، مثل الجزء من المسلمين في *De Haeresibus* للقسيس يوحنا الدمشقي "بيع المعرفة"، أو الزواجة السريانية من نقاش الزاهد من بيت جالة مع أمير ميليم حوالي عام ٧٢٠، التي يبدو الكاتب فيها أنه يقدم بعضاً من النور عن أنها كُتِبَتْ مقدمة مستقلة لمريد من التفاصيل، انظر من هـ. هريشيت، "القرآن في النصوص المسيحية العربية تطوّر الحجاج الدفاعية؛ أبو قرّة في مجلس المأمون"، كلمة من الشرق ٢٤، ١٩٩٩، ص ٢٠٢-٣٣٠، بالأخص ٢٠٥-٦.

^(١٠) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٧.

الوقت نفسه "أتم تمثيله البشري، هذا عن الرغبات الجسدية، بحيث لم يكن هو نفسه من رغبة الدم واللحم".^(١)

٢. الإجابة عن السؤال الثالث لحجة من السبب

بدأ الراهب من الادعاء بأن التحقق مما وَعَظَ به الحواريون "أنصار الله"^(٢) في كل أنحاء العالم يمكن إيجاده في المعجزة المعنوية لتحويل الكثيرين ممن هم من الشعوب المستعبدة إلى رسالتهم، ويكتب:

احضروا للشعوب الفعلة، من دون سيف، ومن دون قسي، ومن دون ثراء، ومن دون أشخاص مهتمين... عقيدة صعبة من شأنها أن تدفع بهم بالخروج من هذا العالم إلى عمل [العالم] المقبل، واستجابات الشعوب لذلك بطاعة خلال حياتهم وبعد وفاتهم. وباسم المصلوب سيرفعون الموت ويصنعون كل نوع من المعجزات، وهذا يدل على القدرة الإلهية لذلك، وهي موجودة في المسيح، الذي تشهد له الآيات بأنه كلمة الله، وجوهرة بعبه.^(٣)

يتولى الراهب في هذه الفقرة وحدها جمع حجتين مستحذمتين في الغالب بإسهاب أكبر من قبلي المدافعين المسيحيين في الوسط الإسلامي المبكر: التماس القوة الدلالية على المعجائب التي قام بها المسيح، أو التي تمت باسمه؛

(١) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤ R17A-V17V

(٢) انظر: آل عمران (٣) ٥٢، والصف (٦١) ١٢. يشرح الراهب في بضعة أسطر لاحقاً

بأن أنصار الله في كتابكم المقدسهم وصلوا هناك اثنا عشر منهم، إضافة إلى اثنين

وسموا "مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤ R17A-V17V

(٣) مخطوطة سيناء العربية f. ٤٣٤ R-V17A

وتوظيف قائمة من العوامل المحفزة، تعمل كمعايير سلبية، لتتلاءم قوة الأدلة من المعجزات التي قام بها السيد المسيح أو صُقلت باسمه، ونشر قائمة من العوامل المحفزة، يحدث معايير سلبية العلم التي انتشرت منها المسيحية، ويمكن استخدامها كدليل لصالح صحة عقائدها.^(١١)

ثم يلمت الراهب انشاء الشيخ إلى الحوادث المذكورة في الإنجيل التي تطوي على "الله شهادة الأب لصالح الابن" وتحديدًا في ماسة معمودية يسوع في نهر الأردن والتجلي على جبل طابور.

يكتب الراهب:

السيد المسيح، له المجد قال: إن كنتُ أشهد لنفسي فشهادتي ليست حقًا، الذي يشهد لي هو آخر. (راجع يوحنا ٥، ٣١-٣٢). إنه يعني شهادة ألوهيته لإنسانيته في نهر الأردن، وعلى جبل طابور. . . قائلا: "هنا هو ابني الحبيب، الذي به سررت؛ له اسمعوا" (راجع متى ١٧، ١٧: ٥).^(١٢)

يحوّل الراهب انتباهه من هذه النقطة إلى الإنجيل مثل سجل من العلامات التي تشهد على ألوهية المسيح؛ ويذكر أن الكثير من الشهادات هي أيضاً في القرآن؛ ويجد وسيلة ماهرة ليُثبِت على سجل الإنجيل والمعجزات الدلالية للشيخ باستخدام مصطلحات القرآن فيها لتوضيح وجهة

^(١١) لمناقشة تفاصيل هذه الحقبة من المعايير السلبية انظر من. ه. هريش، "التنين المقارن في الذم عن المسيحية من أول اللاهوتيين العرب المسيحيين، وقائع مؤتمر PMR ٤، ١٩٧٩، ص ٦٣-٨٧، وأعيد طبعه في من. ه. هريش، بدايات اللاهوت المسيحي باللغة العربية. مواهب إسلامية - مسيحية في العصر الإسلامي الكبير (Variorum Collected Studies

Series (٧٤١٥)، المرسوث، ٢٠٠٢، I.

^(١٢) مخطوطة ميباه العربية ٤٢٤، f. ٧١٧٨.

ظره، وبالمناسبة هو يستدعي سحر الشيخ من خلال إثارة ما يسمى "رسائل الغامضة" في بداية بعض من السور، وتحديداً في بداية سورة البقرة (٢) ١: ألم. يفتر الراهب هذا المثال الأول من "الرسائل الغامضة" على أنها تعني المسيح. وهذا هو حرف "م"، والذي، كما يشير، هو الحرف الأول من اسم "مسيح". هذه هي الطريقة التي يعبر بها كتاب الإنجيل عن هذا حيث يسجل آياته بعرق، والقرآن يشهد عليها عندما يقول المسيح؛ ذلك المقطع من الكتاب المقدس الذي . من دون شك . توجية لحثة الله" (البقرة (٢) ١-٢) المسيح بداية اسم المسيح. والكتاب المقدس القديم لأقواله هو كتاب "المسيحي"، وكتبه هو "الذي من دون شك توجية لأنت وهؤلاء الذين يطعموه لحثة الله". (١٠)

ثم مع الإشارة إلى "آيات المسيح العجائية المسجلة في الإنجيل والقرآن" يتابع الراهب ليأل:

ما البرهان الأكثر إثباتاً من هذه البراهين؟ (١١) . حتى ها هو يردد نصيحة القرآن لأولئك المسلمين الذين يتحدثون مع اليهود أو المسيحيين التي تقول: وَقَالُوا . أي اليهود والنصارى . لَنْ يَدْخُلَ الْحَيَّةُ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى . ويقال للمسلمين بأن يجيئهم بالقول هَانُوا بَرَاهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (البقرة ١١١)

(١٠) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f ٧١٧٨-٧١٧٩. هذا التفسير للرسائل الغامضة التي تُقرأ مثل الميم، وتصيرها عن أنها تشير إلى المسيح، موجودة أيضاً في العمل اللاحق لأسقف صيد، لمكني، بولس الأنطاكي (القرن الثاني عشر)، في رسالته لأصدقاء مسلمين انظر ب. خوري، بولس الأنطاكي أسقف لمكني في صيدا (XIIe s)، بيروت، ١٩٦٤، ص ٦٥ (العربية)، ١٧٣ (الفرنسية) أما مدير الدكتور ديميد توماس للمث التي تبليها لهذا التطابق.

(١١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f ٧١٧٩

في حتام هذا الجرم من رده على السؤال الثالث، يتذكر الراهب إن كان في مدد المسيحية المبكرة بعض من الذين تحدثوا عن يسوع إنه ساحر: قال بعضهم إنه سرق أسماء الله من المعبد (البيت) وسحر معها، وقال آخرون: إنه مسحور بكتاب سحر يهودي^(١)، بينما بعضهم الآخر، يقول، آمنوا، اعترفوا ووصع^(٢)وا ثقتهم فيه^(٣). يقول الراهب: إنه من بين هؤلاء الآخرين كانت "العبارة".

ويشير هذا المصطلح (المساواة) في أيام الراهب على الأرجح إلى هاتفة من اليهود مهرطقة في أواخر العصر الأموي، والتي كان قائمتها رجل يدعى أبا عيسى الأصمعي^(٤) ويتابع الراهب بالقول: ولكن كان هناك بعض آخر من الذين يقولون إن يسوع هو المسايا، ولكنه كان ابن يوسف، وليس ابن يهودا، المسايا الحقيقي^(٥). ويدعي الراهب في النهاية أن حلافهم [ما زال]

^(١) في التقليد اليهودي ضد المسيحيين هناك في الواقع رواية تتحدث عن سرقة يسوع للأسماء الإلهية انظر ل. ميرس، روايات اليهود، المجلد ٥، ميلاديا، ١٩١٣-١٩٣٨، ص ١٦.

^(٢) يقول النص في الواقع إن الآخرين [يقولون] إنه كان يعمل مع الشاموث، كتاب السحر أو شعوذة الشيع لليهود^(١) مخطوطة ميباء العربية ٤٣٤، F ٢١٧٩. الشاموث الآخر الغامض الذي لديه حظ مرسوم في المخطوطة كما لو كان لإلقائه، قد يكون النسخ العربي عن الاسم العربي سحر الطروح، شئت، وكُتب مع أداة التعريف في النسخة العربية. هناك مبدونات أخرى من الكلمات العربية في هذا النص انظر م. ٥٥ أعلاه. أنا مائلة لكتاب السحر المتصلي إلى اليهود المذكور هنا، ربما هو إشارة إلى تهمة القرآن أنه عندما جاء يسوع إلى معاصره بأيات واضحات قالوا "هذا ساحر مبين" (الص ٦١) (٦١).

^(٣) مخطوطة ميباء العربية ٤٣٤، F ٢١٧٩.

^(٤) انظر م. يس، "المساواة"، موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة، المجلد ٤، ص ٩٦.

^(٥) مخطوطة ميباء العربية ٤٣٤، F ٧١٧٩.

يدن على اعترافهم [يسوع] ^(١)، استناداً على الآيات العجائبية المسجلة في الإنجيل، والمؤكدة في القرآن.

بدلالة الحجّة من الشرع

يبدأ الراهب . من حيث المبدأ . في القسم الأخير من "أجوبة للشيخ" مع علاء، ويصعده في مقدمة، وفي الردّ على سؤال الشيخ الثالث يقول. إنّ الله عزّ وجلّ علم أن عقول البشر متعرض من كونه متجسداً صراحةً بيتاً، ومن أجلنا جوهره وكلمته، لذلك ألهم الحكماء ليقدّموا إشعاراً مسبقاً عن فهمهم كل منهم تكلم عن طريق الوحي بكلمات لم يفهمها، ثم بعد ذلك أبقى الأنبياء على ما فهموا وتنبؤوا به. ^(٢)

يتابع الراهب من هذه النقطة الاستشهاد بشخصيات مثل هرمس نريسيماجستوس، وبعض حكماء الإهرينوسقراط من بين أشخاص آخرين لا يستطيع الكاتب تمييز أسمائهم في النص بشكلٍ مؤكد، جيباً إلى جنب مع بلعام وبالك، اللذين ذُكرت قصتهما في الإنجيل، في سفر العدد (٢٢-٤).

يقول الراهب عن بلعام:

فتنبأ بلعام عن لاهوت وناسوت المسيح، قائلاً: إنّهُ سوف يظهر كبشر من يعقوب، وكهجم من إسرائيل. ^(٣) فالمسيح هو من يعقوب، ومن جوهر

(١) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٩

(٢) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٩

(٣) الاقتباس هو من أرقام ٢٤، ١٩ و ١٧، في هذا الترتيب، حيث يقول النص التوراتي: "يُسَلِّط الذي من يعقوب . . . (أي ١٩)، ويرد كوكب من يعقوب ويقوم قطيب من إسرائيل" (أي ١٧).

الله، في حين أن تفسير إسرائيل هو "القلب السري لله" أحد أسماء الله، الذي
يتمى إلى يعقوب كـ "لقب جليل".^(١)

يقس الرّاهب بعد ذلك في الاستشهاد على صحة ادعائه بأن أنبياء
الإسحيل نتّوا بالحقيقة المستقلة حول اتحاد الأنايم، وكذلك يفسر آيات من
سفر التثية، والمرامير، وحتى من سفر الأعمال ويمكن الحصول على جوهر
الأسلوب التفسيري له من تفسيره لسفر التثية ١٨.١٨، وهو الجزء الذي
استشهد به كثيراً المدافعون المسلمون في المدة الإسلامية المتكيرة كشهادة من
الإسحيل عن قدوم محمد المستقبل.
يكتب الرّاهب:

قال موسى: سيقم الله لكم رجلاً مثلي، وصيغ آيات ومعجزات،
وسأحل به وأجعل لفظي يتكلم من شفّته، والروح التي لا تؤمن تفنى.^(٢) وهذا
يعني ظهور مسيحه [الله] في رجلٍ مثل موسى، وسيكون الله حالاً فيه، وناعلاً
بشفّته.^(٣)

وأخيراً، يشير الرّاهب مرامير داود، فيقول: إن من يمنح الركات من
صهيون هو "المسيح، كلمة الله، جوهره، يظهره الله هل صهيون، الذي يصنع

^(١) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨٠

^(٢) هذا تقديم مختلف كثيراً عن التثية ١٨.١٨-١٩ ويمكن أن لاحظ أنه من بين الدلالات
العديدة التي يأخذها من النص ويتحدث الرّاهب عن رجلٍ سيبره الله، وليس عن "نبي"،
كما جاء في بعض النسخ المقتصر، وكما يقس المسلمون عادةً (ويشكل صحيح) عن ذلك.

^(٣) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨٠-٢١٨١

آيات عجبانية، وينقل القوة من اليهودية العاسدة إلى التصراية الكاملة.^(١) وكل هذا وفقاً للرأب. مثبت أيضاً في القرآن حيث يقبس منه مرة أخرى لتوضيح وجهة نظره، ويغير النص قليلاً. ويقول:

وفقاً للقرآن فقد "آمَنَت طَّائِفَةٌ مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَفَرَت طَّائِفَةٌ فَأَيُّنَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ عَذُوبِهِمْ فَأَصْحَبُوا ظَاهِرِينَ" (الصف (٦١) ١٤).^(٢) وهذا يعني أن كل من آمن بالمسيح في وقته كان متصراً من أجل الانتقال إلى النصر المزعوم.^(٣)

وفي نهاية المقطع يقدم الرأب ملخصاً عن حجته، ويقول:

لاهوت المسيح، ربنا، إلهنا، ومخلصنا، له للمجد، أصبح واضحاً. وكذلك آياته وعجائبه. بشهادة أنصار الله^(٤) وبأعماله الخاصة، وهذا بحكم الشهادة لهم من القرآن والإنجيل، والشهادة لهم من الحكماء الذين يخافون الله، عبر إلهام الله، أقوال الأنبياء زرعت البلور بين الرسل^(٥) الذي جزوا الكفر عن طريق الإيمان، وإعلان اسم الله الخفي، وتحطيم الأصنام.^(٦)

(١) مخطوطة سباء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨١. يبدو أن الرأب يعتمد إثارة مثل هذه المقاطع في مزمو ١٣٠، لأن الرب قد اختار صهيون، اشتهاها سكناً له، ومزمور ٣١٣، لأنه هناك [أي صهيون] أمر الرب بالبركة "النص العربي في هذه المرحلة معتم."

(٢) الحتمل بين قوسين ليست جزءاً من نص القرآن. مخطوطة سباء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨١.

(٣) مخطوطة سباء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨١. يُدقّقون "أنصار الله" في سورة الصف (٦١) ١٤، المتقوية (٤) تلاميذ يسوع، الحواريون في القرآن، يُدقّقون "أنصار الله" في سورة الصف (٦١) ١٤، المتقوية أهلاء.

(٥) لتعبير القرآن "رسول الله، رسل"، المستخدم في القرآن عن موسى ويسوع (هل سئل المثال، في سورة البقرة (٢) ٨٧) وكذلك من محمد (هل سئل المثال، في سورة الأحزاب (٣٣) ٤٠) ... كان مستخدماً على نطاق واسع من قبل المسيحيين الناطقين باللغة العربية في اللغة الإسلامية المبكرة لتعريف رسل المسيح، الذين عُتدوا بخلعهم الأنبياء في الكتاب المقدس

(٦) مخطوطة سباء العربية ٤٣٤، f. ٢١٨١

٤. اللاهوت الطائفي والاسلوب النفاخي في الأجوبة للشيخ: بعض من الملاحظات التاريخية.

ما هو صادم على الفور حتى بالنسبة إلى القارئ للمرة الأولى لـ "أجوبة للشيخ" هو بروز شهادة القرآن في كل مقطع من العمل! في حين أن الكتاب المسيحيين العرب الآخرين في المدة الإسلامية المتكيرة، نادراً ما نقلوا عن القرآن، وأحياناً تحسوه على أنه كتابٌ معيَّب، ولكن أحياناً أيضاً نقلوا عنه عن أنه نصٌّ يمكن أن تكون آياته مقتبسة، حتى لو كانت خارج السياق ومشوهة.

وفي الشهادة على الحقيقة كما رآها المسيحيون،^(١) لم يقترب أيُّ منهم من استناده مع السلطة الدينية الممسوكة له من قبل هذا الكاتب الملكي غير المعروف، من حيث ارتفاع معدل الاقتباسات منه، والتلميحات لآيات من لقرآن في نصٍّ مسيحيٍّ عربيٍّ والعمل المعاصر الوحيد تقريباً الذي يمكن مقارنته طوعاً بـ "أجوبة للشيخ" هو عملٌ لاحقٌ نوعاً ما، وأيضاً هو لمؤلف مجهول يدعي تقديم رواية عن دفاع نيودور أبي قرّة عن المسيحية ضدّ حجج عددٍ من وجهاء المسلمين في مجلس الخليفة المأمون.^(٢)

ولكن هناك فرقٌ كبيرٌ في لهجة العملين، وفي الموقف من القرآن المبين فيهما! في حين أن العمل الأخير هو جليلٌ في اللهجة، ويستخدم اقتباساتٍ هائلةً

^(١) انظر خاصة سواسون، "ما وراء الإتياب النصي"، و"عريفية" القرآن في النصوص المسيحية العربية.

^(٢) انظر النص العربي الذي نشره إ. ديك، ماقشة أبي قرّة مع العلماء المسلمين أمام الخليفة المأمون دراسة وطبعة نقدية، حلب، ١٩٩٩ للاطلاع على ملخصٍ تحفظيٍّ للعمل انظر: عريفية، "القرآن في النصوص المسيحية العربية"، وقرّة، "الزاهب في مجلس لأمر"، خاصة ص ٣٨-٤٨.

من القرآن، وذلك في محاولة لدحض المحاولين المسلمين، أما في "أجوبة للشيخ" فإن المؤلف سلمي بشكل واضح في موقفه، وعلى استعماله ليشمل القرآن ضمن "كتب الله المقتمة"^(١) ونستخدم هنا جملة من مقدمة الناسخ في العمل.

ويبدو الموقف وراء استخدام اقتباسات من القرآن في "أجوبة للشيخ" قريباً من الكتاب الملكيين من القرن الثاني عشر، وقدم بولس الأنطاكي بالمثل احتراماً كبيراً إلى القرآن واستخدم اقتباسات منه لقيمتها الإثباتية وذلك في رسالته الشهيرة "رسالة إلى الأصدقاء المسلمين"^(٢) في عمل يتصدر اقتباسات من القرآن بين استشهادات من الكتاب المقدس للشهادة على صحة العقائد المسيحية في الثالوث والتجسد و"أجوبة للشيخ" قابل أيضاً للمقارنة مع أولى لأطروحات اللاهوتية الملكية المعروفة باللغة العربية، وهو عمل عنونه محزره الحديث بـ "عن طبيعة ثالوث الله"^(٣) ولكن الاقتباسات من القرآن في هذا لعمل مكتملة بشكل واضح لاقتباسات الإنجيل.^(٤) ويمكن القول في "أجوبة

(١) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، ٤، ٢١٧١.

(٢) انظر تعليقات خوري، بولس الأنطاكي، وخاصةً من ٨٣-٦٠.
(٣) انظر سمير، "أقدم دفاع عربي عن المسيحية"، الطبعة الوحيدة من النص العربي، مع ترجمة باللغة الإنجليزية، ببيت مخطوطة في م. د. فيسول، وهو النسخة العربية من أعمال أنرسيل وأنرسائل الكاثوليكية النسخ، مع أطروحة حول طبيعة ثالوث الله، لندن، ١٨٩٩، انظر الترجمة والدراسة الإيطالية من قبل م. جالو، المخطوطات المجهول موهظة عربية مسيحية من القرن الثامن (Collana di Testi Patristici ١١٦)، روما، ١٩٩٤.

(٤) هذا هو الحب من الزعم من حقيقة أن مؤلف كتاب "حول طبيعة ثالوث الله"، كما أظهر كل من سمير وسواسون، ألب مقنعة شعرة لأعمال التي كتبها والتي ترقد بإيجازها وانتقاء كتابها وتمايزها أسلوب القرآن انظر سمير، "أقدم دفاع عربي"، من ٦٩-١٧٠ سوسون، "ما وراء الإثبات لنص"، من ٣٠٥-٨، حيث يقول المؤلف وهو عن صواب النص بسهولة هو رأي بشكل كبير (ص ٣٠٨).

للشيخ، الموجه كاسمه إلى القارئ المسلم... إن القرآن هو السُلطة الأولى التي يشدها المؤلف لصالح صحة المذاهب المسيحية التي يشي عليها.

وما هو أكثر من ذلك، يعرض المؤلف الاقتباسات مع إبداء بالغ للاحترام، ويدقق قدر الإمكان، وإن كانت في بعض من الأحيان خارج السياق، ولا تخلو من أخطاء طفيفة؛ ويتحدث من شهادات الأنبياء، والإنجيل، والقرآن كما لو أنها على قدم المساواة في القيمة الدلالية،^(١) ويوجد في عمله هناك أصداً أكثر من القرآن تشير إليه، واقتباسات متفرقة أكثر مما توجد في أي عدد من الأعمال من قبل الكتاب الملكيين الآخرين في وقت مبكر.^(٢)

وبالنظر إلى عمله من وجهة نظر تفسيرية لنظرية الأدب الحديثة النضوية، فإن الاستنتاج الوحيد الذي يمكن أن يصل إليه القارئ الحديث، هو أن المؤلف فكر ولا بد على الأقل بغية التسليم القوري لمؤلف "أجوبة للشيخ" في أن القرآن كان بطريقة أو بأخرى تقريباً كشريك مساوٍ في الخطاب الإيجائي^(٣) الذي كان المؤلف على استعداد لعمه أوسع نطاقاً من تدوينه في الإنجيل (أو، من هذه المسألة في القرآن). هذا الجانب من وجهة نظر الكاتب غير معترف به، ولكن يمكن مشاهدته بوضوح. ينير تساؤلات استفسارية أخرى

^(١) انظر، على سبيل المثال، المقطع المقدس أحلاه (في م ١٢٠) من مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ٢١٨١ f.

^(٢) انظر سراسون، "ما وراء الإثبات النصي".
^(٣) ومن المثير للاهتمام في هذا الصدد أن نلاحظ أن مؤلف "أجوبة للشيخ" يتحدث دائماً عن الشرع بالترانس مع حُججه ccccc من الكتاب المقدس أو "من قرايت" ولم يستخدم أبداً مصطلح "الوحي" في الاستخدام الإسلامي، المصطلح السابق، في حين أنه يترجم غالباً "revelation"، في الواقع له دلالات شرعية، مما يعني القانون الإلهي، في حين أن المصطلح الأخير يشير عادةً إلى الكلام الإلهي أو الوحي.

حول تقديره لمكانة الكتاب الإسلامي من وجهة نظر لاهوته المسيحي
 الخاص. هل استخدامه للقرآن هو - بوضوح - استعلائي؟ هل هو يخرط في
 مدرسة ثابت بقي يهدف في نهاية المطاف إلى تقويض معنى القرآن الإسلامي؟
 هل يروي تصوير الإسلام؟ هل اعتقاده بالقرآن هو نفس اعتقاد بعض من
 الكتاب المسيحيين العرب الآخرين، ككتاب مقنن معيب، مأخوذ عن
 التعاليم المسيحية في أصوله، ولكن أقصد اليهود والجامعون والمفسرون
 المسلمون في وقت لاحق؟^(١) أم إنه كان على استعداد بطريقة غير محدقة
 لتعريف على القرآن بعبارة الكنسية ككتاب مستوحى من الله إلى حد ما، هذا إن
 لم يكن في الواقع على مستوى الإنجيل؟

يمكن أن يكون للإجابة على مثل هذه الأسئلة، التي ينبغي التحقيق
 فيها... آثار مثيرة للاهتمام عن اللاهوت الطائفي الحديث، في سياق الحوار
 المستمر بين المسلمين والمسيحيين.

ويشير مؤلف "أجوبة للشيخ" في أربع نقاط من نقاشه لعقيدة التجسد
 ما وراء عنوان "الحجاب"، فوفقاً للقرآن فإن الله قد يختار التحدث مع إنسان
 (الشورى (٤٢) (٥١) (٢)). وإشارته إلى هذه السورة القرآنية في نقاط عدة من
 النص، من دون ترجمة القرآن بالفعل في هذه المرحلة.. تضعه في حالة
 استمرار مع استدلالات الكتاب الملكيتين الرئيسيتين باللغة العربية في القرن

(١) للاطلاع على مناقشة لأراء بعض من الكتاب المسيحيين العرب الذين تحدثوا عن القرآن ككلمة
 مسيحية معيب في أصوله، انظر خريست، "القرآن في النصوص المسيحية العربية".
 (٢) الآية الكاملة من القرآن هي ما يلي: "وَمَا كَانَ يُنْشِئُ أَنْ يَكْلِمَهُ لَقَدْ أَهْلًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ
 أَوْ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ مَا يَشَاءُ" (الشورى (٤٢) (٥١)). انظر فكرة الحجاب، أو عمل
 الإحتجاب الذي أتى في عدة أماكن في "أجوبة للشيخ"، كما ورد في م. ٥٠، ٧١، ٨٦ و ٩٣
 أعلاه.

اتساع، الدين استعلوا أيضاً لعة القرآن في هذه الآية للإشارة بأن نجسد "كلمة الله"، ابن الله في اللعة المسيحية، يمكن عنه كمثالٍ لمحاظبة الله للبشرية من حجب حجاب الإنسانية، تلك هي الكلمة/ابن الله المفترض من مريم، العذراء النقية.^(١)

ذكر الراهب في "أجوبة للشيخ" للمرة الأولى في هذا الصدد أن الله في الكتاب المقدس لا يظهر للشر إلا منحنياً، أي "في حجاب"، ويستشهد من الكتاب المقدس بأمثلة عن الأجمة المحترقة، وخيمة الاجتماع، وتابوت العهد، وعمود السحاب وأحياناً بالبشرية التي تُعتبر من وجهة نظر المسيحية، حلول الله في المسيح.^(٢)

ويحدث الراهب عن جوهر الله، وكلمته، وروحه، بكونه محتجباً في المسيح، كالمخلص الذي وُعد به آدم حتى يتمكن من هزيمة الشيطان،^(٣) ويقول إنه لو ظهر المسيح، حكمة الله وكلمته بلا حجاب، لكان قد دمر الكائنات البشرية، التي لم تكن لتنجو بالاتصال المباشر مع الألوهية؛ لذلك فقد اتحد مع إنسانيته لكي يظهر بينهم.^(٤) ويقول أحياناً: إن كلمة الله كان محتجباً في دار مغلقة للنقية مريم.^(٥)

^(١) انظر اساقفة ايفسلة إلى حد ما هي هذا الموضوع كما يظهر في حالة مصومس الملكيين الأولى باللغة العربية، بما في ذلك "أجوبة للشيخ"، في سواسون، "ما وراء الإثبات النقي"، خاصة ص ٣٠٩-٢.

^(٢) انظر مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، ٧١٧١-٢١٧٢، وما يليها، المقتبة في م. ٥٠ أعلاه.

^(٣) انظر مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f ٧١٧٥ المقتبة في م. ٧١ أعلاه.

^(٤) انظر مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f ٧١٧٦ المقتبة في م. ٨٦ أعلاه.

^(٥) مخطوطة سيناء العربية ٤٣٤، f ٢١٧٧ المقطع مقولٌ بالكامل في م. ٩٢ أعلاه.

وفي السياق الإسلامي، فإن صدى القرآن مسموع في كل هذه الأمثلة، من دون ورودها فعلاً بالاسم؛ ولكن من المهم أيضاً أن نعرف في الوقت نفسه، أن تفكير الرّاهب يردّد صوت تصنيف مسيحي مُبكر أيضاً.^(١)

وفي بداية "أجوبة للشيخ"، في مقدمة النّسخ، يتم وضع "الملكية لأرثوذكسية" بتعارض مع "الصّوء" الذي يأتي من "كتب الله المقدّسة"^(٢) وفي كلّ أرجاء الأطروحة فإنّ الاستشهادات من الكتب المقدّسة: العهد القديم، والعهد الجديد والقرآن، معدّة في شهادة عن صحّة الكرسولوجيا الخلقيدونية المميّزة التي هي لت الإيمان الملكي؛ لكن في سياق أجوبة الرّاهب على أسئلة الشيخ، لا يمكن أن نجد أدبيات اللّغة اللاهوتية التي تُظهر ما يُسمّى وجهات نظر "الخلقيدونيين الجدد" أو "السيريلية" القديس بوحاً الدمشقي أو نيودور أبي قرّة. إلّا أنّه، في "أجوبة للشيخ" على ثبوت لغة الرّاهب يبدو نظراً من وجهة نظر الملكيين، وتقريباً "نظورياً" في التعبير.

(١) في التقليد الأبائي المسيحي، يشير رمز الحجاب في أممب الأحياء إلى حجاب الذي استخدمه موسى لوجهه على وجهه لأن وجهه كان يلمع بعد أن تحدّث مع ربّه (سفر الخروج ٣٣-٣٥). وفي التصنيف الأبائي، هذا الحجاب يُعدّ على أنّه إشارة إلى الكلمات المحتجبة للآباء الذين تبنّوا بمعنى الرّب في جسد المسيح. انظر على سبيل المثال، هذا التصنيف في عمل بطروب من سروج بالرمّة البشريانية (٤٥٠-٥٢٠ / ١)، الذي توفّر في ت كولايرميل، الخلاص في المسيح وفقاً لبطروب سروج، بمالور، ٢٠١١، ص ٢٠٨، ٢٣١، ٣١١، ٤٢٠. رمز صور الحجاب أيضاً في مناقشات اليهودية والمنفعة من رؤية الله. انظر Voiles et miroirs visions surnaturelles en سترومسا، Autour du "théologie Judeo-Arabe medievale", in E. Chaumont, ed regard: Melanges Gilmaret, ٢٠٠٣، ص ٧٧-٩٦. (٢) مخطوطة سبنا العربية ١٢٤، f. ١٧١.

إنه يتحدث عن "نوعين، طبيعتين (طبعين)، رجلٍ واحدٍ (إنسان)، واحدٍ كاملٍ بواحدٍ كاملٍ، من دون اختلاطٍ ومن دون امتزاج" ^(١). ويقول إن كلمة من الله، جوهر الله، "متحدان في ابن مريم، وهو رجلٌ واحدٌ، بمعلين متصدين" ^(٢) وهذا التوصيف ليسوع، المدعو "ابن مريم" متَّعٍ في استخدام انقراؤ، كـ "رجلٍ واحدٍ" بـ "طبعين" و "فعلين"، ويبدو إلى حدٍّ ما متناقضاً مع عقيدة الملكيين، التي تتحدث عن طبيعتين في أفنومٍ إلهيٍّ واحدٍ أو "شخص". ونمَّذت الرّاهب في مكانٍ آخر بالفعل عن "كلمة الله المحتجة في المسيح" ^(٣)، ولكنه لا يتحدث بوضوح في أي مكانٍ من النص عن يسوع، كلمة الله، ابن الله، الذي وفقاً للملكيين، أصبح متجسداً بطبعتين، وأتوم إلهيٍّ واحدٍ، كالله في شخصٍ. ولعلّ هذا النص في المجاهرة من قبل الرّاهب، بشأن النصريح الكامل عن إيمانه الملكي، لا يشير بالضرورة إلى التقليل من شأن عقيدته، بل هو بسبب حساسيته تجاه إيمان الشيخ المسلم في القول القرآني المأثور "إِنْ مَثَلٌ مِّثْلُ حَيْسَى جِنَّةَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" (ال عمران ٥٩) ^(٤).

ونجد الإشارة في هذا النص إلى أنه في مكانٍ واحدٍ في الأطروحة، توجد إشارة إلى هذا، وآياتٍ أخرى في القرآن، فالرّاهب قال بالفعل "جبرائيل لم يقل لها [أي مريم] إن الله يعلى عبداً منه... بل كلمةً منه، جوهر الله ذاته،

^(١) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٤١٧٦. انظر: العقدة مثولةً بالكامل في م. ٧٤ أعلام.
^(٢) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٦-٢. انظر: العقدة مثولةً بالكامل في م. ٧٧ أعلام.
^(٣) مخطوطة سياء العربية ٤٣٤، f. ٧١٧٥.

متحدّ مع ابن مريم^(١) ومع ذلك، فمن وجهة نظري حديثة عما يجعل حوار
لأديين مسؤولاً، فإنّ تحفظ الراهب في هذه المسألة لا يبدو أنّه أقلّ من صريح.
وأخيراً، فإنّ من المثير للاهتمام للغاية من منظور تاريخي أن نجد أنّ
الراهب لمت انتسب الشيخ إلى المجموعات في المجتمعات اليهودية ثمّ كما يقول
، آموا، واعترفوا، ووضعوا ثقتهم بالمسيح.^(٢)

وكي ذكرنا أعلاه، لقد سعى الشيخ بالتحديد جماعة تُدعى العيساوية،
وهي مجموعة يهودية عرفت كلّاً من يسوع ومحمد على أنّهم أنبياء، وهي من
اتّباع يهودي مهبطي يُدعى أبا عيسى الأصفهاني، الذي، على ما يبدو، عاش في
أواخر العصر الأموي، والذي قال عن نفسه أيضاً أنّه نبي.^(٣) وقد يكون هذا
هو الحال، اعتماداً على المدة التي بدأ فيها تأليف "أجوبة للشيخ"، ذلك أنّها في
الواقع أبكر نصّ ناهٍ يذكر العيساوية.^(٤)

ومهما يكن، فإنّ ما يتّضح من خلال مؤشرات أخرى في النصّ هو أنّ
المؤلف الأصلي كان عارفاً إلى حدّ ما بالأشياء اليهودية؛ وهناك تدوين
للمصطلحات العبرية المشار إليها أعلاه،^(٥) وكذلك إشارة إلى روايات يهودية

(١) مخطوطة سباء العربية ٤، ٤٣٤ ف ٣١٧٦. انظر. الفقرة منقولة في م ٧٧ أعلاه.

(٢) مخطوطة سباء العربية ٤، ٤٣٤ ف ٣١٧٩.

(٣) إضافة إلى أمثال المذكور في م ١٠٨ أعلاه انظر أيضاً س. بينس، دراسات في تاريخ النيس،
(٤) إضافة إلى أمثال المذكور في م ٣٧٢-٣٣٢، ٢٥٤، انظر أيضاً ز. ألفري، أبو عيسى
(القدس)، ١٩٩٦، خاصة ص ٢٥٤، ٣٣٢، ٣٧٢-٣٧٢، ٢٥٤، انظر أيضاً ز. ألفري، أبو عيسى
الأصفهاني، في الموسوعة اليهودية، المجلد ٢، الأعمدة ١٨٣-٤.

(٥) أولى المصادر يبدو أنّها مرساني (٩٣٠م)، البروني (١٠٤٨هـ)، وابن حزم (١٠٦٤هـ)
والشهرستاني (١١٥٣هـ) انظر بينس، "العيساوية"، موسوعة الإسلام، الطبعة الجديدة،
المجلد ٤، ص ٩٦.

(٦) انظر م ٥٥ و ١٠٦ أعلاه.

صدّ المسيحيين.^(١) ويُعترض ذكر العيساوية، والمملوطة المسجلة أعلاه في أنّ هناك بعضاً من الذين يقولون، إنّ يسوع هو المسيح، ولكنّه "كان ابن يوسف"، وليس ابن يهودا، المسيح الحقيقي"^(٢)... أنّ هؤلاء الأخيرين هم مجموعة يهوديّة أو يهوديّة مسيحيّة هويّتها الآن غير معروفة أو هذا المستوى من الإشارة إلى معلومات يهوديّة هو نادر جدّاً في النصوص المسيحيّة العربيّة، وربّما كانت هذه شهادة على حقيقة أنّ المؤلف كان حقّاً من المقدسيّين، وعلى تواصلٍ مع المحبرين اليهود حول هذه المسائل.

وعلى أيّة حال فإنّ هذه القطع من المعلومات، وخاصّة ذكر العيساوية في النصّ، تصلح جميعها لطرح الفكرة في أنّه إذا كانت "أجوبة للشيخ" مكتوبة بالفعل في مدّة المدينتين المبكّرة، وليس في القرن الثاني عشر، فمن المرجّح أنّها كُتبت في القرن التاسع أو العاشر، وليس في النصف الثاني من القرن الثامن كما كان مزعوماً.^(٣)

منه آخر في النصّ صالح لتاريخ أواخر القرن التاسع، وهو أقرب وقتٍ ممكنٍ للتأليف الأصلي لـ "أجوبة للشيخ" وهذا هو حقيقة أنّه في مدّكرة المؤلف، يذكر الشيخ أنّه قد قرأ كتاباً بعنوان كتاب لتعنيّد المسيحيّين.

يُعتبر كتاب (الردّ على النصارى) كما ذكر أعلاه، أقرب التقارير عن النصوص العربيّة المكتوبة من قِبَل المسلمين تحت هذا العنوان في القرن التاسع،^(٤) في حين أنّه ليس من المستحيل إن كان هناك سابقة أخرى لم تصلنا

^(١) انظر م ١٠٥ أعلاه

^(٢) مملوطة سياء العربيّة ٢٣٤ f. ٧١٧٩.

^(٣) انظر م. ٢٤ أعلاه

^(٤) انظر م ٣٤-٧ أعلاه

مها أية كلمة حتى الآن! ويبدو من المرجح أكثر أنها بدأت بالفعل في ذلك
القرن. ونتيجة لذلك فإن تاريخاً بعد منتصف القرن التاسع هو التاريخ المرجح
الأخير لتأليف الأطروحة قيد المناقشة هنا.

"الأجوبة للشيخ" هو من دون شك عمل فريد من نوعه، حتى من بين
الأطروحات الدفاعية المقارنة، والمكتوبة باللغة العربية من قبل المسيحيين في
الحقبة الإسلامية المبكرة. والحقيقة هي أن من المعروف أن هذا العمل نجا في
سحرة واحدة فقط من القرن الثاني عشر، تشهد على أرجحية أنه لم يكن يتمتع
بشمعية واسعة، سواء في وقت تأليفه الأصلي، أو في أوقات لاحقة في مجتمع
الملكيين، ومع ذلك هو سجل هام عن محاولة كاتب واحد على الأقل في الحقبة
التكوينية للملكيين للوصول إلى الإسلام مع هذا الموقف التقديرى، ومع
لاستعداد لاتخاذ القرآن على محمل الحد كشاهد على الحقيقة الدينية، جساً إلى
جنب مع كتب الإنجيل. . حقيقة أنه يقتبس من القرآن لعرض إثبات صحة
العقائد المسيحية، وأنه يتجنب ذكر أي شيء من الكتاب الإسلامي، أو
الأحاديث التي يمكن الاعتماد عليها في رفض المسيحية، وسلط الضوء على
هدفه في التوصل إلى تسوية إيجابية مع الإسلام. وكما رأينا، هو على استعداد حتى
لترقية قصير عن التصريح الكامل من صيغة كرسولوجيا الملكيين، ويقترض
أن هذا كان محاولة منه لتجنب الإساءة إلى مشاعر المسلمين.

ففي النهاية هو يكتب إلى مسلم، وفي هذه المسألة هو يترك الممارسة
المعتادة من الكتاب الملكيين بالعربية، الذين هم عادة أكثر من مجاهرين في
سميهم إلى ابوابهم في التصريحات عن إيمانهم. ولعل السبب في ذلك، أنه على
عكس معظم النصوص الأخرى التي كتبها المسيحيون باللغة العربية في الحقبة

الإسلامية المتكبرة، والتي يبدو أنها توقعت إصعاء مسيحياً بغاليتها، كان القصد من "الأجوبة للنسب" بالفعل أن يُقرأ من قبل المسلمين.

ويمكن في هذا الصدد، عدّ هذه الأطروحة الصغيرة محاولة مبكرة في اللاهوت الطائفي، وإقداماً على محاولة قيام اللاهوت في لغة طائفة دينية أخرى، من أجل تحقيق قدر من التقارب بين الأديان، في خطاب يحترم معالم إيمان الآخرين، في حين أنّه في الوقت نفسه يشي على مظهر الحقيقة في عقائد الكتاب التي يعترف بها، بطريقة إيجابية، وصحيحة قدر الإمكان.

لكن هنا يصل إلى أبعد مما يمكن لهذا النصّ العربي المسيحي المثير للاهتمام من المعصور الوسطى أن يجزينا.

قائمة إصدارات المركز الأكاديمي للأبحاث

- نقد الرواية التاريخية، عصر الرسالة المعروف بـ د. عبد الجبار ناجي، ٢١٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود (ISBN) 978-9953-88-762-3
- التشيع والامتناع في عرض نقدي مقلون للدراسات المستشرقين عن العقيدة الشيعية وأئمتها، د. عبد الجبار ناجي، ٤٨٠ صفحة قطع متوسط، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود (ISBN) 978-9953-88-760-9
- محمد والفتوحات، لوانشيكو كيميلي، ترجمة د. عبد الجبار ناجي، ٤١٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود (ISBN) 978-9953-88-761-6
- أبحاث في التاريخ الإسلامي، د. جواد علي، دراسة ومراجعة د. نصير الكبيسي، ٥٣٦ صفحة قطع كبير (وريري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود (ISBN) 978-9953-88-764-7
- أبحاث في تاريخ العرب قبل الإسلام، د. جواد علي، دراسة ومراجعة د. نصير الكبيسي، ٥١١ صفحة قطع كبير (وريري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٠، بار كود (ISBN) 978-9953-88-763-0
- السنين بين وأصولهم الدينية ومبادئهم والأدلة الشرعية في كردستان العراق، نورمان بوا، ترجمة د. محمد محمد خضر، ١٩٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-9948-88-757-9
- كنيسة المشرق - التاريخ، المؤلف الجغرافية الدينية، الأب الدكتور يوسف حيي، ٥١٤ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-7756-2

- **يهود كردستان وروسلاتهم القبلية (دراسة في فن البقاء)، مردخاي زاكس، ترجمة: سعاد محمد خضر، ٤٦٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-755-5.**
- **المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، جولد زبير، ترجمة حسن عبد القادر، ١٨٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-9948-88-754-8.**
- **أذربيجان في العصر السلجوقي، د. حسام الدين علي خالب الخطيب، ٤٢٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-753-١.**
- **عبد الكريم قاسم في ضوء ملفه الشخصية، د. حيايد عبد السلام رؤوف، ٢١١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-752-4.**
- **كعب الأحيار. مسلمة اليهود في الاسلام، إسرائيل ولفسون (أبو ذؤيب)، ١٥٣ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-9948-88-751-7.**
- **المفصل في مشأ النوروز اللهنية الالهانية. دراسة في فكرة الأعياد الشرقية، د. حسين قاسم العريز، ٤٢٦ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-750-0.**
- **معسرة الشرق في العصر العثماني، المرحلة الإيطالية إلى العراق، الأب د. بطرس حداد، ترجمة عن الإيطالية، ١٧٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-749-4.**
- **المغول التركية السنية والسياسية، بروفيسور شيرين بيالي، ترجمه عن العارسية. سيف علي، دراسة ومراجعة. د. بصير الكمي، ٥٥٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، بار كود (ISBN) 978-9948-88-748-7.**

- بحركات الدينية في إيران في القرون الإسلامية الأولى، د. غلام حسين صديقي، ترجمه عن الفارسية، د. نصير الكعبي، ٤٤٢ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، باركود (ISBN) 978-9948-88-747-0
- لآل الخلاصي في الإسلام، دراسة في المظاهر الدينية لمراسم عاشوراء عند الشيعة الإمامية، يونس محمد أيوب، ترجمه عن التكنيك الأب أمير ججي الموسيقي، ٣٣٧ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود (ISBN) 978-9948-88-743
- الاستشراق في التاريخ: الاشكاليات، التوافع، التوجهات، الاهتمامات، د. عبد الجبار باجي، ٥٨١ صفحة قطع كبير (وردي)، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ باركود (ISBN) 978-9948-88-745-6
- المدارس التاريخية الإسلامية منومة البصرة أنموذجا، د. عبد الجبار ناجي، ٣٦٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ باركود (ISBN) 978-9948-88-744-9
- تاريخ اليهود في بلاد المغرب، إسرائيل وفنسون (أبو دلب)، ترجمه د. مصطفى جواد، ٢٦٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود (ISBN) 978-9948-88-743-2
- المستنقعات الدينية في العراق القديم، د. سامي محمد الأحمد، ١٦٥ صفحة، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٣ باركود (ISBN) 978-9948-88-742-5
- السلطانات الشرقية القديمة: السورخستية والماتوية، يونس محمد حسن تقي زاده، د. محمد مهدي ملاوي، ١٦٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 978-0-9921030-3-3
- الطوفان في المصادر السومرية - البابلية - الآشورية - العبرانية، د. فراد جيل، ٨٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 978-0-9921030-0-2

• الامومة عند العرب دراسة في أنماط الأنوثة والنكاح بالشرق المولندي ج.أ.أ. أوليكين، ٩٦،
صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤،
باركود (ISBN) 927946-02-2-1-978.

• البلاط و المجتمع الإسلامي وعلم التاريخ دراسة في سيولوجيا الكتابة عند
المسلمين، المستشرق البريطاني جسي روسون ترجمه عن الانجليزية د. عبد الجبار ناجي، ٤٨٧،
صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤،
باركود (ISBN) 9921030-1-9-0-978.

• تاريخ الإلحاد في الإسلام، الدكتور عبد الرحمن بنوي، ٢٥٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي
سمك ٧٠، غلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٦، باركود
(ISBN) 9921030-6-4-0-978.

• العصابة المتدانيون الأصول . الشرائع . الكتاب المقدس، الأب تستاس ماري الكرمل،
١١٠ صفحة، قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى
٢٠١٤، باركود (ISBN) 9921030-4-0-0-978.

• معرفة الشرق في العصر العثماني الرحلة الفرنسية إلى العراق ، الرحالة أوليفيه،
ترجمه عن الفرنسية: الأب د. يوسف حبي، ٢٩٢ صفحة قطع ، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف
جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 9921030-8-8-0-978.

• الأبل والحابل في العالم الشرقي القديم ، أ. رضا جواد الهاشمي، ١٠٦ صفحة
قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود
(ISBN) 927946-01-5-1-978.

• الحركات الاجتماعية في القرون الإسلامية الأولى، رضا رضا راحه لنكروفي، ترجمه رحيم حناوي،
راجعه وفلم له د. صبر الكمي، ٤٠٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت
معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 9921030-2-6-0-978.

• دراسات عن أساطير شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام: مختل لنهم معتقلهم ، الدكتور حسين
قاسم العزيز ٤٠٤ صفحة، قطع متوسط، الورق ، بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف،
الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 9921030-7-1-0-978.

• **مملكة كندة في شبه الجزيرة العربية** للشرق الهولندي جونلر لوتلر، ٢٨٥ صفحة
قطع متوسط، لورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود
(ISBN) 978-1-927946-00-8.

• **مكة في الدراسات الاستثنائية، للشرق البلجيكي الأب لامتنس** للشرق
البريطاني البروفسور كستر، ٢٣٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت
معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، باركود (ISBN) 978-0-9921030-9-5.

• **بغداد في القرون الوسطى**، البروفسور جورج مقامي، ١١٠ صفحة، ترجمة د. صالح احمد العبي
صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤،
باركود (ISBN) 978-0-9921030-5-7.

• **أطلس الشهامة: دراسة في الجغرافية الدينية** للشيخ، د. رسول جعفریان،
ترجمه د. نصير الكمي، سيف حل، ٦٠٠ صفحة قطع كبير A4، الورق مات ملون سمك
١٥٠ غم، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٤، الطبعة الثانية ٢٠١٥، باركود
(ISBN) 978-1-927946-14-5.

• **تخصصات قلعة في الإسلام** دراسة ألف بينها وترجمها د. عبد الرحمن بدوي،
٢٥١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى
٢٠١٥، باركود (ISBN) 978-1-927946-03-9.

• **عقوبات المشرق في جوامعها**، للعلامة السيد محمود شكري الاكوسي، حققه
وشرحه محمد هيجت الاثري، ٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف
جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، باركود (ISBN) 978-1-927946-04-6.

• **كنائس بغداد وديارها**، الأديب الدكتور بطرس حنا، ٢٧٦ صفحة قطع متوسط،
الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، باركود
(ISBN) 978-1-927946-05-3.

• **المجسم السيفي** بأساء للملايخ عند العرب، للشرق الهولندي ريمان فوذي،
ترجمة الدكتور أكرم فاضل، ٣٥٤ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت
معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، باركود (ISBN) 978-1-927946-06-0.

• **معرفة الشرق في العصر العثماني (مذكرات السفير الأمريكي في الأستانة)، المتر هجري مورستو، تعريب فؤاد صروف، هي بنشره يوسف توما البستاني، ١٨٩ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-07-7**

• **معرفة الشرق في العصر العثماني (مغامرات الكولونيل لجنم في شبه الجزيرة العربية)، ترجمة سليم طه التكريتي، ٧٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-15-2**

• **الإسلام المبكر في أربع نصوص يهودية، تأليف مجموعة من المؤلفين، إهداء نبيل فياض، ١٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-09-1**

• **أحوال بشارى بغداد في عصر الخلافة العباسية، تأليف رفائيل بابو اسحاق، ٢٦١ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-10-7**

• **إعادة قراءة التشيع في العراق حضرات استراقية، تأليف همد من المشرقين، تعريب وتقديم وتقوم د هيد الجبار نلجي، ٣٤٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-11-4**

• **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، بتدلي الجبري، ١٨٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-13-8**

• **الدولة العباسية (المعرفة - الإحارة)، جميع من المستشرقين، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-14-5**

• **الرسالة اليمية، موسى بن عيسى، ترجمة وتقديم نبيل فياض، ١٣٨ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، العلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-14-5**

• بلاد ما بين النهرين في الكتابات اليونانية الرومانية، مجموعة من المؤلفين، ١٩٠ صفحة
قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود
(ISBN) 978-1-927946-14-5

• احاجـيون، تأليف بـاتريشيا كرونه-مايكل كوك، ترجمة نبيل فياض، ٣٠٩ صفحة
قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود
(ISBN) 978-1-927946-15-2

• معرفـة الشرق في العصر العثماني (الرحلة الأوربية إلى العراق)، الرحالة البرتغالي
تكسير- الرحالة البريطاني جوس- الرحالة البريطاني جون آش، ١٤٤ صفحة قطع متوسط،
الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود
(ISBN) 978-1-927946-19-0

• كوتـا والمخلفات (الاستشراق الألماني والنشر العربي القديم)، كثرينا مومسن، ٧٨ صفحة
قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٥، بار كود
(ISBN) 978-1-927946-16-9

• معجم مفاهيم القرآن والفـلـسـفـة، تأليف الدكتور محمد يستوني،
٥٥٠ صفحة قطع متوسط، الورق شاموا ملون، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى
٢٠١٥، بار كود (ISBN) 978-1-927946-18-3

• الرحلة العربية إلى الديار الأوربية في العصر العثماني الأخير، تأليف الدكتور جرجي زيلفان، ١٣٤
صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦،
بار كود (ISBN) 978-1-927946-28-2

• الفلسـوفـة في الإسلام، تأليف رينوك نيكلسون، ترجمه وعلق عليه نور الدين شريه، ١٨٥
صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦،
بار كود (ISBN) 978-1-927946-27-5

• أمل المسلمة في عصر الإسلام من الاستسلام إلى التعاضد، تأليف ملكة لفي
- روبين، ٣٩١ صفحة قطع متوسط، ترجمه عن الإنكليزية: د. نبيل فياض، ٥ صفحة قطع
متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود
(ISBN) 978-1-927946-26-8

- **حليم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى،** تأليف كارلو القونسو نينو، ٢٠٠٠
صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦،
بار كود (ISBN) 978-1-927946-25-1
- **يسوع في التسليح - المسيحية المبكرة في التمكيد اليهودي الحاخامي،** تأليف بيتر شير، ترجمة وتقديم وتعليق د. فيل ليفي، ٢٤٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-24-4.
- **الهدية والإسلام على طريق الحرير،** تأليف يوحنا الفرسكوك تعريب وتعليق: دكتور عبد الجبار ناجي، ٣٥٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-23-7.
- **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العباسية،** تأليف الياهو شراوس اشور، ترجمه عن الإنكليزية. الدكتور جاسم صكيان علي، ٥٤٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-30-5.
- **النظم الإسلامية: بحث في مؤسسات الدولة والدين والمجتمع،** تأليف موريس غ. ديمومون، نقله عن الفرنسية. صالح الشياح وفصل سامر، ٣٠٠ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-31-2.
- **فلسفة ابن خلدون: تحليل وتفسير،** وضعه بالفرنسية د. طه حسين، نقله عن العربية: محمد عبد الله حنان، ٢٢٢ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-32-9.
- **أصنام المجتمع: بحث في التميز والتعصب والعاق الاجتماعي،** بقلم الدكتور عبد الجليل الطاهر، ١٨٣ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-37-4.
- **المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر** حرر من قبل ليانولا غرايو و ملوك سوانسون وهايفيد توملي، ترجمة شيمون حنا، ٤٣٥ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الغلاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-34-3.

- علم التاريخ عند المسلمين: تأليف: فواز روزتال، ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي، مراجعة محمد توفيق حسين، ٦٣٣ صفحة قطع كبير (وريري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، طبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-35-0
- اللغتان السومرية والآكلية: قواعد - نصوص - مفردات، تأليف أد. نائل حنون، ٤٥٠ صفحة قطع كبير (وريري)، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، الطبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-35-0
- الأخلاق الجسدية والإسلام: تأملات نسوية في القرآن والحديث والمفقه، تأليف كيشيا علي، ترجمة د. نبيل فهاض، ٣٩٦ صفحة قطع متوسط، الورق بلكي سمك ٧٠، الملاف جاكيت معقوف، طبعة الأولى ٢٠١٦، بار كود (ISBN) 978-1-927946-33-6

المحتويات

المقدمة (ايمانويلا غرايو) :.....	٥
الإسلام والمسيحية الشرقية: مكة ٦١٠-٦٢٢ (عرفان شهيد):.....	١٧
المواجهة وجهاً لوجه بين بطريرك القدس صفرونيوس، والخليفة عمر بن الخطاب: أصدقاء أم خصوم (دانيال. جاي ماهاس):.....	٥١
التحول الأيديولوجي وتطور العرض الإمبراطوري في أعقاب انتصار الإسلام (ديفيد أولستر):.....	٦٩
الغزوات الإسلامية الأولى على الأناضول وردود الفعل البيزنطية في عهد الإمبراطور كونستانس الثاني (والتر إي. كايجي) :.....	١٠٩
أقباط وإسلام القرن السابع (هارالد سيرمان) :.....	١٤١
أميد في القرن السابع وحياة ثيودوطي التريباتية (اندر بالمر):.....	١٦١
السلطة السياسية والدين الحق في مناظرات شرق سوريا بين راهب من بيت حالي وعربي بارز (غيريت جاي رينيك):.....	٢٠٣
اقتباسات من العهد الجديد في أدب الحديث ومسألة ترجمة الإنجيل الأولي للعربية (دايفيد كوك):.....	٢٤٧

- جدال إسلامي - مسيحي من نص مرياني غير محرر ظهورات وشهادات حول
حكم شريعة ربنا (موريل ديبلي): ٣٠٣
- حماقة بالنسبة إلى الخنفاء: الصلب في الجدل المسلم - المسيحي المبكر (مارك ن.
سوانسون): ٣٢١
- اللاهوتيون المسيحيون وأسئلة جديدة (دايفيد توماس) ٣٥١
- أجوبة للشيخ: نص "ملكي" باللغة العربية من سيناء وعقائد الثالوث والتجسد
في دفاع "العرب الأرثوذكس" (سيدني هـ. غريفيث): ٣٨١



قريب آيات

■ ايمانويل غرايو

■ عرفان شهيد

■ دانيال. جاي ساهايس

■ ديفيد اولستر

■ والتر اي. كايجي

■ هارالد سيرمان

■ اندرو بالمر

■ غبريت جاي ريتينك

■ دايفيد كوك

■ جان ج. فان جينكل

■ موريل ديبلي

■ مارك ن. سوانسون

■ دايفيد توماس

■ سيدني ه. غريفيث

هذا الكتاب:

يسلط كتاب المواجهة بين المسيحية الشرقية والإسلام المبكر الضوء على بعض النصوص والمخطوطات التي تم استعراضها للمرة الأولى بمحاولة لإعادة بناء المفاهيم التاريخية التقليدية والكشف عن معطيات تاريخية جديدة تعنى بالقرن السابع، قرن ظهور الإسلام المنصو عصر الظلام في التاريخ البيزنطي. ما يبرهن على مستوى التقيد والتداخل الذي آسست فيه العلاقات بين بيزنطة والإسلام، وتعود أهمية العمل إلى الثقة العلمية في تغطية الأحداث والسجلات اللاهوتية التي واكبتها من جهة، ومناقشته المصادر التي اعتمد عليها المؤرخون من جهة أخرى. الكتاب هو عمل بحثي لجموعة من الباحثين في التاريخ البيزنطي الذين يتناولون بعض أهم تفاصيل مدة تاريخية تعد من أدق الحقب وأكثرها توتراً بين الإسلام والإمبراطورية البيزنطية. وتكمن أهمية العمل في دراسة كريستولوجيا القرآن إضافة إلى كيفية تشكل صورة الآخر، المسلم والمسيحي والتي غالباً ما تحكم فيها أنماط التصورات الدينية واسقاطاتها في ديارتين جمعتهما الجوار الحضري. وهما الاختلاف الثقافي.

يستعرض الكتاب مجموعة من النصوص المهمة لاحتوائها على السجلات والرسائل المسيحية الموجهة ضد الإسلام على أثر الفتح العربي كما يوضح أهمية وتأثير الصراع اللاهوتي المسيحي-مسيحي في انتشار الإسلام. ويبرز المناقشات العقائدية الأولى التي تواجه بها الإسلام والمسيحية حول الصلب والقيامة، حيث اتخذت المناظرات اللاهوتية سمة الجدل الدفاعي اعتماداً على حجج تعتمد قوتها من امتلاك المساجلين المسيحيين لشرعية الضيق التنطفي والاستدلالات الفلسفية، الأمر الذي اكتسبه سابقاً من خلال مواجهة الميث اليهودي. تنوع الحجج والباحثين في هذا العمل هو ما يجعله مرجعاً بحثياً غني حيث يخوض بعدد من النواحي الهامة الكثيلة بتغيير المفاهيم السائدة عن تلك الحقبة التاريخية الفاضحة من العصور الوسطى، وبذلك وثاق معطيات نوعية من الأحداث التاريخية، ما يجعله إضافة ثرية للمكتبة العربية المنتمشة لهذا النوع من البحوث.

المترجمة: هيرين حداد



9 781927 946343 >

